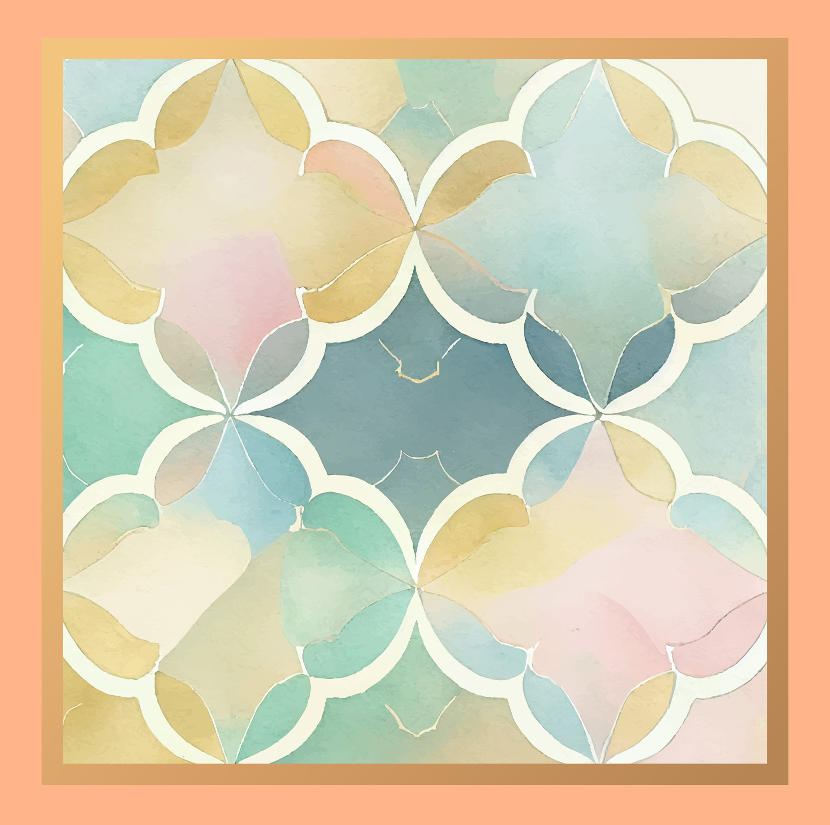
إصلاح الفكر الإسلامي

تحليل تاريخي نقدي

نصر حامد أبو زيد



ترجمة دينا عادل غراب

إصلاح الفكر الإسلامي

تحليل تاريخي نقدي

تأليف
نصر حامد أبو زيد

ترجمة
دينا عادل غراب

مراجعة
مصطفى محمد فؤاد



إصلاح الفكر الإسلامي

نصر حامد أبو زيد

Reformation of Islamic Thought

Nasr Hamed Abu Zayd

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٥٥٩ ٢

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠٠٦.
صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

تصدير

إن ظهور الحركات الإسلامية منذ سبعينيات القرن العشرين، ومؤخرًا الهجمات الإرهابية التي قام بها مسلمون في الغرب، أدَّيا لوضع النزعة الإقصائية والأصولية (العنيفة) للإسلام في قلب دائرة الضوء مرةً أخرى. وترتَّب على ذلك أنْ صارت الثقافة والدين الإسلاميان مرتبطَين ارتباطًا وثيقًا الآن بالحكم الاستبدادي، والتقاليد القاسية، والمعاناة البشرية، من وجهة نظر الكثير من غير المسلمين في أنحاء العالم. ومن المؤسف أن غير المسلمين هؤلاء يشاركون بالفعل الأصوليين المسلمين قناعاتهم بأن «الإسلام الحقيقي» لا يتفق بالمرة مع الحداثة والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

ليس من الصعب إثبات أن «الإسلام» والعالم الإسلامي في الواقع يمثلان فسيفساء ديناميكية متعددة الجوانب. فالجماعات الأصولية الحديثة ليست سوى قطاع من الطيف الكامل للفكر والحركات والممارسات الإسلامية المتطورة. ولا هو من الصعب أن نجد مسلمين مسالمين وتقدُّميين، يعالجون باهتمام الموضوعات المعاصرة للعدالة الاجتماعية والتعدُّدية ومساواة الإناث بالذكور في مجتمعاتهم. إلا أنه من الصعب أكثر أن نجد نشطاء مسلمين على اطِّلاع بالتأملات المنهجية والنقدية للتراث الإسلامي، الذي يشمل النصَّين التأسيسيَّين للإسلام (أي القرآن والسُّنة). وهو ما يترتب عليه أن مساعيهم كثيرًا ما يرفضها المفسِّرون الحَرْفيون، سواءً من المسلمين أو غير المسلمين، باعتبارها مهينةً للتراث الإسلامي أو سطحيةً أو دفاعية.

هذه الدراسة، التي كتبها، بدعوة من المجلس العلمي لسياسة الحكومة الهولندي، المفكر المصري البارز، نصر حامد أبو زيد، هي نتاجٌ لذلك التأمل المستنير للتراث الإسلامي. إنها تُبيِّن كيف حاول المفكِّرون المسلمون الإصلاحيون من مصر وإيران وحتى إندونيسيا منذ وقتٍ مبكر تخليص الإسلام من التفسيرات التقليدية والتي تركِّز على الشريعة، ونزعوا

إلى إبراز قيم إسلام ثقافي و«مستنير» وديناميكي. ويرفض الكثير من خلفائهم المعاصرين الإسلامَ الجامدَ الذي تدعمه الأنظمة السياسية السلطوية والمحافظون؛ فهم يريدون أن يحلَّ محله إسلامٌ حديث وروحاني وأخلاقي. لكن للأسف الحداثة باعتبارها منتجًا غربيًّا، والمعادلة بين الديمقراطية وحقوق الإنسان وبين التغريب، لا يزالان هما المهيمنَين خارج هذه الدوائر الفكرية.

وفَّرَت تأملات أبو زيد حول تطور الفكر الإصلاحي الإسلامي معلوماتٍ مفيدةً لتقرير المجلس العلمي لسياسة الحكومة عن «الحركات الإسلامية»، الذي نُشر بالتزامن مع هذه الدراسة. وإنني أتمنى مخلصًا أن يساهم عمله في خلق بيئةٍ فكرية نقدية وآمنة ومنفتحة يتمتَّع فيها المسلمون وغير المسلمين، على حدٍّ سواء، بالطمأنينة الكافية للابتعاد عن الصور النمطية والنماذج المُعوِّقة.

وفيما يلي دراساتٌ أخرى ذات صلة نُشرَت أيضًا في إطار هذا البحث الذي أجراه المجلس العلمي لسياسة الحكومة:

- جيه إم أوتو (٢٠٠٦)، «الشريعة والقانون الوطني. الأنظمة القانونية في الدول المسلمة بين التراث والسياسة وسيادة القانون»، أمستردام: دار نشر جامعة أمستردام.
- جيه إم أوتو وإيه جيه ديكر وإل جيه فان زوست–زيورديخ (محررون) (٢٠٠٦)، «الشريعة والقانون الوطني في اثنتي عشرة دولة مسلمة»، المنشور رقم ١٣ على موقع المجلس العلمي لسياسة الحكومة، أمستردام: دار نشر جامعة أمستردام.
- إم بيرجر (٢٠٠٦)، «الشريعة الكلاسيكية والتجديد»، المنشور رقم ١٢ على موقع المجلس العلمي لسياسة الحكومة، أمستردام: دار نشر جامعة أمستردام.

الأستاذ الدكتور دبليو بي إتش جيه فان دي دونك
رئيس المجلس العلمي لسياسة الحكومة

تصدير المؤلف

هذا المشروع البحثي مدينٌ بالكثير لتشجيع المجلس العلمي لسياسة الحكومة الهولندي وكذلك دعمه المادي والمعنوي. حين فاتحتني فيندي أسبيك بروسيه ويان شخونينبوم في هذا المشروع، شعرتُ وكأنهما يعيدان إلى الحياة مشروعًا ظللتُ أُعِد له ذهنيًّا منذ زمنٍ بعيد. وقد وافقتُ متحمسًا، وإنني مسرور أنني فعلتُ ذلك. ومن ساعتها ظللنا نحن الثلاثةَ نلتقي في اجتماعاتٍ منتظمة، كان كلٌّ منها أشبه بـ «ندوة صغيرة». منذ تقديم أول مُسوَّدة منذ عام، ساهمَت فيندي ويان مساهمةً جبَّارة في توسيع مجال البحث بأسئلتهما وتعليقاتهما البنَّاءة المتواصلة. إنهما لم يبخلا بالوقت أو المجهود في قراءة المُسوَّدة واقتراح التصويبات.

إنني مدينٌ كذلك إلى الدكتورة كتايون أميربور لمساعدتها البحثية فيما يتعلق بالمفكِّرين الإسلاميين الإيرانيين، وإلى الدكتور محمد نور خالص ستياوان على مساعدته البحثية فيما يتصل بالفكر الإسلامي الإندونيسي.

وأشكر زملائي في جامعة الإنسانيات في أوتريخت لدعمهم وتشجيعهم. وأخيرًا وليس آخرًا، أتمنى أن يساعد هذا المشروع البحثي الطموح للغاية في توضيح بعض المفاهيم الخاطئة الشائعة بخصوص موضوع «الإصلاح» في العالم الإسلامي.

نصر حامد أبو زيد

مقدمة

على الرغم من أن موضوع إصلاح الفكر الإسلامي أُثير على نحوٍ صاخب، واشتد الترويج له في الإعلام الغربي في أعقاب ١١ سبتمبر ٢٠٠١، فإنه ليس موضوعًا جديدًا بالمرة. وكان من مبررات الإدارة الأمريكية للتوسُّع في حربها على الإرهاب بغزو العراق الحاجة المُلِحَّة لإدخال الإصلاح السياسي والاقتصادي — والثقافي أيضًا — في العالم العربي أجمع بالقوة. يشمل هذا المشروع الأمريكي للإصلاح التعليمَ الديني؛ حيث تُحذف من المناهج المدرسية العناصر الدينية التي تعكس أيَّ نوع من التفرقة، سواء كانت دينية أو أخلاقية أو جنسية. فالمفترض بالتعليم الديني، بموجب الإصلاح الأمريكي المقترح، أن يُعزِّز قيم الحرية والمساواة والعدالة والازدهار. وفرض قيم بعينها ليس جديدًا هو الآخر بالطبع. فهذا المنهج يُعيد إلى الأذهان مطالبَ شبيهةً لقُوًى استعمارية سابقة في الدول المسلمة خلال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر.

إن العلاقة بين العالَمين الإسلامي والغربي حاضرة بقوة في التاريخ الحديث للفكر الإسلامي. في واقع الأمر، كانت بداية المواجهة بين العالَمين هي التي جرَّت تحدِّي الحداثة — بكل قيمها على غرار «التقدم» و«القوة» و«العلم» و«العقل» — لتخترق المجتمعات التقليدية، وتنتهك بالتالي هُويَّاتها الراسخة. إلا أن رد الفعل لم يكن سلبيًّا على الدوام. ركَّز أي رد فعلٍ سلبي على الغزو العسكري، واحتلال الأرض، واستغلال الموارد الطبيعية والبشرية.

إنه لأمرٌ واقع أن التوجه الأصولي والإقصائي للفكر الإسلامي هو السائد في أغلب المناقشات، بل هو الطاغي في الإعلام، لا سيما منذ أحداث ١١ سبتمبر. على العكس، سيكون التركيز الرئيسي لهذا البحث رد الفعل الإيجابي والليبرالي والاستيعابي المتضمَّن في كتابات مفكِّرين مسلمين سَعَوا لإعادة قراءة التراث الإسلامي وتناوُله بنظرة جديدة، وفي ذلك

النصَّان الإسلاميان التأسيسيان؛ أي، الكتاب المقدس، القرآن، وكذلك السنة النبوية (أي، سنن النبي من أقوال وأفعال). ومن ثَم فإن السؤال المحوري في هذه الدراسة هو: لأي درجةٍ ساهم هؤلاء المفكرون الليبراليون الإصلاحيون في تجديد الفكر الإسلامي تجديدًا حقيقيًّا؟ وهل وُفقوا في تفنيد الصورة السلبية للغرب التي يقدِّمها التقليديون؟

بطرح هذا السؤال والسعي لتحليل البيانات التي سيمليها، تشير هذه الدراسة أيضًا للأثر السلبي المحتمل للحالة السياسية الراهنة؛ أي، احتلال العراق، والصراع الإسرائيلي الفلسطيني العالق، وأجندة الإصلاح المفروضة الكامنة في المشروع الأمريكي «الشرق الأوسط الكبير». فمن المؤسف أن الحالة الراهنة للأوضاع العالمية تعطي كلًّا من التقليديين والمتطرفين، ناهيك عن الراديكاليين والأصوليين، موقفًا أقوى لم يكونوا ليحلُموا به قط.

يسير منهج البحث المعتمد هنا على النحو التالي: تنقسم باقي هذه الدراسة إلى أربعة فصول؛ الثلاثة الفصول الأولى منها مرتَّبة ترتيبًا زمنيًّا، وتتناول فترة ما قبل الاستعمار؛ أي، القرن الثامن عشر (الفصل الثاني)، والتاسع عشر (الفصل الثالث)، والقرن العشرين (الفصل الرابع). واختيار مفكِّرين من دولٍ شتَّى، مثل مصر والهند وباكستان وإندونيسيا، يعكس التنوُّع العريض للعالم الإسلامي، ويربط بين أسلوب التفكير والسياق التاريخي والاجتماعي السياسي. وتركيزنا الرئيسي هنا بالأساس على أولئك المفكرين الذين كانوا مجدِّدين بحق، بأن أضافوا رؤًى جديدة للموضوعات قيد المناقشة، فأتاحوا بذلك المجال للنقاش شيئًا فشيئًا. يناقش الفصل الرابع نشأة الإسلام السياسي. كما أنه يقدم دراستَي حالة عن الفكر الإسلامي في إندونيسيا (القسم ٤–٧) وفي إيران (القسم ٤–٨). تقدم إندونيسيا حالةً مثيرة للاهتمام للفكر الإسلامي فيما يتعلق بالتعددية الدينية والتعددية الثقافية باعتبارهما من أسس الديمقراطية. وفي إيران، أسفَرَت معايشة الإسلام السياسي في ظل حكم ديني عن جدلٍ عميق بين المفكِّرين المسلمين بشأن العلاقة بين الدين والدولة. ويركِّز الفصل الخامس على الطرق التي يتناول بها مفكرون مختارون من خارج العالم الإسلامي موضوعاتٍ مثل الشريعة والديمقراطية وحقوق الإنسان. ثم أُنهي هذه الدراسة بخاتمة.

الفصل الأول

فترة ما قبل الاستعمار

مقدمة

سيتناول هذا الفصل فترة ما قبل الاستعمار، وعلى الأخص القرن الثامن عشر، حين جرى التأكيد على أهمية التراث من خلال استحضار سلطته وقيمه من أجل الحفاظ على القوة الاجتماعية للمسلمين وتضامنهم واستقرارهم. وفي هذا الصدد سنعرض بإيجازٍ الأفكار الأساسية لمفكرين مثل شاه ولي الله (١٧٠٢–١٧٦٢) في الهند والحركة الوهابية في نجد. والهدف من هذا الاختيار المحدود هو المقارنة بين خلفيتَين ثقافيتَين، أنتجتا صيغتَين مختلفتَين لإحياء الإسلام.

(١) التنوع الثقافي

سيبدو من الضروري أن نبدأ باستعراض التنوع الثقافي لما يُسمَّى «العالم الإسلامي» قبل عملية الاستعمار، حين دخل الإسلام عالَم ما وراء شبه الجزيرة العربية. هذا بمنتهى البساطة لأنه كان على الإسلام أن يتأقلم مع سياقٍ ثقافي وتاريخي جديد، بمساحاتٍ شاسعة ذات شعوب شعَرَت بنفس الصحوة الروحانية التي شعَر بها العرب. لكن رغم أنه من السهل نسبيًّا توضيح سياق الإسلام العربي، فإن شرح عملية إعادة التوجيه المعقدة التي مر بها الإسلام في سياقاتٍ ثقافية وتاريخية مختلفة ليس بنفس السهولة.[١] المؤرخون الثقافيون وحدهم هم القادرون على تقديم بعض الإجابات وتوضيح الاختلافات مثلًا بين الإسلام الهندي في القرنَين السادس عشر والسابع عشر، والإسلام في نجد أو الحجاز في شبه الجزيرة العربية في الفترة نفسها.

رغم أن استعراض التركيب المتعدد الثقافات للعالم الإسلامي قبل المواجهة مع الغرب يتجاوز حدود هذه الدراسة، فقد يكون من المفيد أن نرسم بعض الخطوط الفاصلة بين المناطق الإسلامية المختلفة. في الهند مثلًا كان لا بد أن يتعايش الإسلام مع الهندوسية والبوذية، ويتفاعل معهما تفاعلًا مثمرًا. وعند دراسة القوى والعوامل التي قرَّبَت بين الإسلام الهندي والمجتمع الهندوسي سنرى أن فكر المتصوِّفين المسلمين المؤمن بوحدة الوجود، الذي وجد صنوه في الفكر الديني للأوبانيشاد، ظل دومًا يقرِّب بين الإسلام والهندوسية، فيما باعدَت بينهما التصورات والمفاهيم الوثنية المرتبطة بالكثير من المؤسسات الهندوسية. وكان هذا متأصلًا إلى حدٍّ ما في الوضع (نظامي د.ت.[٢]) كان الخوف أن تؤثِّر الخلفية الوثنية للكثير من المؤسسات الهندوسية على الطابع التوحيدي للإسلام. حين كتب هندوسي للشيخ أحمد السرهندي (المتوفى عام ١٦٠٤) قائلًا إن راما ورحيم (الرحيم، وهو أحد أسماء الله في الإسلام) متطابقان، اعترض الشيخ قائلًا إن راما كان بشرًا؛ ولذلك لا يمكن اعتباره متطابقًا مع الله. وقد قاوم شاه ولي الله وشاه إسماعيل شهيد تبني كل تلك الممارسات الهندوسية المرتبطة بالنزعات والأفكار الوثنية. هذا النوع من التشابه والاختلاف كان أحيانًا ما يؤدي إلى التسامح والتفاهم المتبادل، لكنه كان من الممكن أيضًا في ظل ظروفٍ مختلفة أن يُشعِل نار التعصُّب والنزعة الإقصائية العنيفة. وقد كان تقسيم الهند إلى دولتَين عام ١٩٤٧ انتصارًا للتيار الثاني، وهو انتصار أكَّد الاختلافات على حساب التشابهات.

من الممكن المقارنة بين المثال الهندي للديناميكية الثقافية الإسلامية ومثال شبه الجزيرة العربية، حيث استطاع الإسلام أن يستمر دون أن يتغير تقريبًا. وهو ما يفسِّر ظهور الوهابية كحركة إصلاح قائمة على زعم بسيط يرى ضرورة «العودة» إلى أصول الإسلام من دون نقد التراث أو إعادة النظر فيه. وبين هذَين المثالَين نجد تشكيلةً من الخلفيات الثقافية التي شكَّلَت الإسلام وأعطته سماته المحلية الخاصة. لكن ماذا عن جنوب شرق آسيا، الذي يبدو أن المسلمين قد نقلوا إليه الإسلام على مدى قرونٍ عدة؟ يبدو أن المصادر الأولى للنشاط الدعوي الإسلامي كانت جوجارات ومالابار في غرب الهند، ثم عرب، من حضرموت على وجه الخصوص. اعتنقَت شعوب الهند الشرقية الإسلام بطريقةٍ سلمية عمومًا (ميدين ١٩٩٥: ١٩٦–١٩٧). وفيما هو معروفٌ الآن باسم إندونيسيا، صارت غالبية سكان جاوة وسومطرة مسلمين بحلول القرن الثامن عشر.[٣] وفي الوقت نفسه، جاء الفتح العربي لمصر عام ٦٤١ لينقل الإسلام إلى بيئةٍ متدينة بالفعل (قنواتي ١٩٧٥: ٢٢).

وما لبثت الدراسات الإسلامية أن ظهرت، لا سيما في مجالات الشريعة والفقه[٤] والتصوف.[٥] وحسبنا أن نذكر اسمَي صوفيَّين مصريَّين عظيمَين وهما، ذو النون المصري (٧٩٦–٨٦١) (سميث د.ت.: ٢٤٢) والشاعر ذائع الصيت عمر ابن الفارض (١١٨١–١٢٣٥) (نكلسون وبيدرسون د. ت.: ٧٦٣).[٦]

رغم تبايُن الاختلافات الثقافية بدرجةٍ كبيرة، فإننا نرى بعض أوجه التشابه في الطرق التي أُثيرت بها قضيَّتا «الانحلال الاجتماعي» و«التدهور السياسي» في أجزاءٍ مختلفة من العالم الإسلامي. قبل الاستعمار والسجال الجدلي بين الحداثة والمسلمين في القرن التاسع عشر، كانت هناك درجة من الوعي بتدهور العالم الإسلامي، وهو ما استدعى استجابةً «إحيائية». وكان الوضع الراهن للإسلام — أي الإسلام بصفته دينًا معنيًّا بالشريعة — هو الموجِّه للحركات الإحيائية عمومًا. وقد خالطَت هذا التوجه نزعةٌ صوفية، ليخرج في شكل طرقٍ صوفية متعددة، خصوصًا في الهند ومصر.

(٢) نموذج الشريعة

قبل إعطاء نظرةٍ موجزة على هذه العملية، لا بد أن أبدأ بتوضيح المبادئ الإبستمولوجية للإسلام الكلاسيكي، بالشكل الذي وصل به للعصر الحديث. في البداية، لا بد أن أوضح أن المصادر الأربعة التي ستُذكر هنا تمثل وجهًا واحدًا فقط من الأوجه المتعددة للثقافة الإسلامية، ألا وهو الشريعة. تمثل هذه المصادر المبادئ الإبستمولوجية أو أصول الفقه التي يُستنبط منها الفقه. والشريعة بدورها، كما يعلم علماء الإسلام، هي أحد الوجوه المتعددة للتقاليد والثقافات الإسلامية المختلفة عن غيرها، على غرار الفلسفة وعلم الكلام والصوفية ... إلخ.

من أسباب اختزال الإسلام في نموذج الشريعة هو التهميش التدريجي للفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري؛ أي، القرن الثاني عشر الميلادي. فقد كان الفلاسفة وعلماء الكلام المخالفون للمنهج المتبع يتعرضون للاضطهاد أو الهجوم من جانب الفقهاء والسلطات السياسية. من العلامات على هذا الطريق «المحنة» التي تلت مرسوم الخليفة المأمون عام ٨٣٣ الذي فرض مذهب «خلق القرآن» لدى المعتزلة واضطهد المعارضين لهذا الاتجاه. وقد استمر هذا الأمر ١٥ عامًا تقريبًا (هايندز ١٩٩٣: ٢ وما بعدها). وفي القرن الثاني عشر في الأندلس، حين التمس الخليفة الدعم في حروبه ضد الملوك الكاثوليك، أقدم على نفي عالم الكلام المرموق ابن رشد وحرق كتبه. وكان من

الأنصار الآخرين الكُثر الذين أُعدموا، الصوفيان الجليلان الحلاج (الذي أُعدم عام ٩١٠) والسهروردي (شهاب الدين يحيى، الذي أُعدم عام ١١٩١) (أرنالدز د.ت.: ٩٠٩ وما بعدها).

وفقًا للمذاهب الفقهية الرئيسية، تتخذ المصادر المعرفية الإسلامية الترتيب الهرمي التالي. أولها هو القرآن وتفسيره اللذان يمثلان الكنز الأساسي للمعرفة؛ أي، كلام الله الذي أوحى به، باللغة العربية، للنبي محمد في القرن السابع الميلادي. ورغم أنه يخاطب العرب أساسًا، فإن رسالته موجَّهة للبشرية جمعاء بغض النظر عن الزمان والمكان. إنه الهداية والضوء والخطة الإلهية النهائية للخلاص في هذا العالم والحياة الآخرة. يلي القرآن مباشرةً أقوال وأعمال النبي محمد، التي تشمل أيضًا إقراره لأقوال أو أعمال صحابته أو رفضه لها. هذه هي السنة النبوية. وقد جرى اعتبارها مقدَّسةً مثل القرآن؛ لأنها هي الأخرى وحي من الله. وقد شُرح الفرق بينهما من باب التفرقة بين «المضمون» والتعبير اللغوي أو «الشكل». فبما أن القرآن هو كلام الله، فإن مضمونه وتعبيره اللغوي (شكله) كلاهما مقدس. أما السنة من جهة أخرى، فرغم أن مضمونها موحًى به ولذلك مقدَّس، فهي بشرية من ناحية الشكل؛ أي، إن محمدًا هو الذي عبَّر عنها بالكلمات. وعلى ذلك فإنها ليست أدنى من القرآن؛ إنها مساوية له وإن كانت تأتي في المرتبة الثانية. حتى إن الفقهاء المسلمين قد أكدوا أن القرآن يحتاج السنة أكثر مما تحتاج السنة القرآن. فالسنة لا تشرح ما هو صريح في القرآن فحسب، وإنما تشرح أيضًا الضمني فيه، مثل طريقة الصلاة والصيام، وشروط الطهارة، والأموال الواجب إخراجها للزكاة. فمن دون السنة يكون القرآن أقل وضوحًا. إن السنة في الواقع هي المصدر الوحيد للمعلومات الضرورية لفهم سياق آيات وسور القرآن، والأحداث التاريخية التي أحاطت بالوحي، وهي العملية التي استمرت أكثر من ٢٠ عامًا.

المصدر الإبستمولوجي الثالث للمعلومات هو «إجماع» العلماء. بما أنه لم يكن هناك إجماع بين العلماء على القيمة الإبستمولوجية لمبدأ «الإجماع»، فلا يمكن كذلك أن يكون هناك اتفاق على تعريفه. وقد حدت صيغته النهائية من مجاله وتطبيقه. فقد اختُزل مجاله للإشارة فقط للمسائل التي اتفق عليها بالإجماع الجيل الأول من المسلمين، صحابة النبي، بناءً على افتراض أن ذلك الإجماع لا بد أن قام على سنةٍ نبوية معيَّنة لم تنتقل إلى الجيل التالي. وبالتالي فقد اقتصر مجاله على المسائل التي لم تُذكر صراحةً أو ضمنًا في المصدرَين المذكورَين سابقًا (برنارد د.ت.: ١٠٢٣ وما بعدها).

المصدر الرابع والأخير لاكتساب المعرفة هو القياس؛ أي، استنباط قاعدة لحالةٍ معيَّنة لم تُذكر في المصادر المذكورة أعلاه، من خلال المضاهاة بينها وبين قاعدةٍ راسخة تشبهها.

لا بد أن يقوم القياس على تشابه، مثل شرب الخمر وتدخين الحشيش، أو على الأساس المنطقي للقاعدة المذكورة. يستلزم النوع الثاني من القياس الالتزام بمبدأ المتكلمين القائل بوجود «منطق عقلاني» وراء أحكام الله، وهو اعتقاد لا تشترك مذاهب الفقه كلها في قبوله. وعلى عكس «الإجماع»، لم يُطبِّق الفقهاء كلهم القياس، لكنه اكتسب دعمًا أكبر بين الأغلبية (برنارد د.ت.: ٢٣٨).

(٣) الإحياء

رغم ذلك فإننا مرةً أخرى نرى اختلافاتٍ معيَّنة داخل الحركة الإحيائية المعنية بالشريعة في القرن الثامن عشر. في الهند مثلًا، يُعد شاه ولي الله (١٧٠٢–١٧٦٢) الأب الروحي للإسلام «الإحيائي». وكان مذهبه الإحيائي مزيجًا بين «الصوفية» والفكر الموجه للشريعة. وهو يختلف اختلافًا ملحوظًا عن الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية التي بدأها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣–١٧٩٢) واستهدافها إصلاحًا تقليديًّا بشدة. يمكن ردُّ هذا للخلفية التاريخية والثقافية المتباينة للإسلام في هاتَين البيئتَين الاجتماعيتَين. فبينما أُعيد تشكيل الإسلام في الهند بتفاعله مع التراث الهندي السابق للإسلام، على غرار الهندوسية والبوذية، فقد تأثر الإسلام في شبه الجزيرة العربية بدرجةٍ كبيرة بعاداتها وتقاليدها البدوية.

متأثرًا بشدة بانهيار حكم المغول وما ترتَّب عليه من ضياع سلطة المسلمين، سعى شاه ولي الله للحث على إحياء سلطةٍ مركزية قوية بتقديم مبدأ أن تكون هناك سلطتان أو خلافتان متكاملتان؛ إحداهما سياسية، والأخرى شرعية. كانت السلطتان في رأيه مسئولتَين عن الحفاظ على الإسلام. واستخدم للسلطة السياسية مصطلح «الظاهر»؛ أي، الخارجي، وأسند إليها مسئولية الحفاظ على النظام الإداري والسياسي وتطبيق الشريعة. واستخدم للخلافة الشرعية مصطلح «الباطن»؛ أي، الداخلي، وكانت مهمتها توجيه القادة الدينيين في المجتمع، وهو الدور الذي اضطلع به شاه ولي الله بنفسه (براون ١٩٩٦: ٢٢–٢٣). التشابه واضح بين منهجه ومنهج ابن عبد الوهاب؛ فكلاهما جمع بين السلطة السياسية وسلطة الفقيه، للعمل نحو إخراج الإسلام من حالة الاضمحلال التي كان عليها. لكن يبقى الفرق بين المنهجَين في هذه المسحة الصوفية التي اتسم بها الإسلام الهندي.

وبهذه المسحة الصوفية، نجح شاه ولي الله في انتقاد البناء الكلاسيكي للشريعة. فقد استطاع أن يرفض «التقليد»، وهو التقيد دون تمحيصٍ بآراء علماء المذاهب الكلاسيكية للفقه، وأن يُحيي الرغبة في استخدام الجهد الشخصي في حسم المسائل الشرعية، أو ما

يُطلق عليه الاجتهاد. وقد مكَّنه إحياء مبدأ الفهم الشخصي هذا من تجاوز الركود الذي استمر طويلًا في علوم الشريعة. وقد شدَّد على أهمية روح الشريعة وقابلية تطبيقها في كل زمان ومكان، لا شكلها، الذي يتشكَّل ويُصاغ حسب ظروف الزمان والمكان. وهو لم يكتفِ بأن أحيا مبدأ «المصلحة» (شاه ولي الله ١٩٩٦: ١١) من المذهب المالكي، وإنما اعتمد على نحوٍ أساسي على التفرقة الصوفية المعروفة بين الشريعة والحقيقة، حيث تُعد الأولى تاريخيةً ومحدودة في الزمان والمكان، أما الثانية فيكون بلوغها بالتمرُّن الروحاني الذي يؤدي لرؤية الواقع.

ولما كان صوفيًّا فقيهًا، فقد اعتبر شاه ولي الله علم الكلام يُعنى بالتدبر العقلاني سواء للأمور المشار إليها إشارةً واضحة في النصوص المقدَّسة (القرآن والسنة) أو تلك التي لم تُذكر. السنة، على النقيض من ذلك، كانت السلوك الذي اتفق عليه المجتمع الإسلامي. وقد أتاح له هذا التفسير فصل السنة عن علم الكلام، لينقسم أهل القبلة (أي، المسلمون) لفرقٍ متفرقة وأحزابٍ متحزبة بعد انقيادهم لضرورات الدين (شاه ولي الله ١٩٩٦: ٢٤). وبذلك استطاع كذلك أن يشدد على الوحدة المستمرة للمجتمع، في ظل المبدأ الضمني للإجماع المتأصل في السنة. في الوقت نفسه، استُبقيَت الصوفية باعتبارها تضيف مغزًى روحانيًّا لممارسة الشريعة. غير أنه كان عليه أن يتوخى الحرص في تفسير بعض نواحي السنة بالانسجام مع الرؤية الصوفية. ولذلك جاءت هذه الملحوظة التي أخذ يُطمِئن فيها قُراءه بأنه لم يتجاوز النصوص المقدَّسة قط:

> «وستجدني إذا غلب عليَّ شقشقة البيان، وأمعنتُ في تمهيد القواعد غاية الإمعان، ربما أوجب المقام أن أقول بما لم يقل به جمهور المناظرين من أهل الكلام. كتجلي الله تعالى في مواطن المعاد بالصور والأشكال. وكإثبات عالم ليس عنصريًّا يكون فيه تجسُّد المعاني والأعمال بأشباحٍ مناسبة لها في الصفة، وتُخلق فيه الحوادث قبل أن تُخلق في الأرض، وارتباط الأعمال بهيئاتٍ نفسانية، وكون تلك الهيئات في الحقيقة سببًا للمجازاة في الحياة الدنيا وبعد الممات، والقول بالقدَر الملزم، ونحو ذلك.
>
> فاعلم أني لم أجترئ عليه إلا بعد أن رأيتُ الآيات والأحاديث وآثار الصحابة والتابعين متظاهرةً فيه؛ ورأيتُ جماعات من خواص أهل السنة، المتميزين منهم بالعلم اللدني يقولون به ويبنون قواعدَهم عليه» (شاه ولي الله ١٩٩٦: ٢٤–٢٥).

بما أن هذه المفاهيم يمكن نسبها بسهولة لـ «عالم الخيال» الخاص بالصوفي والفيلسوف الأندلسي ابن عربي (١١٦٥–١٢٤٠)، فحسبنا هنا أن نُبيِّن كيف أن مفهوم السنة، المنفصلة عن علم الكلام، كان مرتبطًا ارتباطًا عميقًا بالثيوصوفيا الصوفية (أبو زيد ١٩٩٨أ: ٥١–٩٥). هذا الارتباط بين السنة والثيوصوفيا الصوفية سمةٌ مميزة للإسلام الهندي؛ حيث حدث الانسجام أخيرًا بين اثنَين من الخصوم الأشد اختلافًا وهما ابن عربي، ممثل الثيوصوفيا الصوفية، وابن تيمية (١٢٦٨–١٣٢٨)، ممثل المذهب الحنبلي الشديد المحافظة (هنويك د.ت.: ٣٢١).

قصة الإصلاح في شبه الجزيرة العربية اتخذت اتجاهًا آخر، اتجاه ابن تيمية من دون ابن عربي، وإن كان قد قام أيضًا على تعاونٍ مشابه بين سلطةٍ سياسية وأخرى شرعية. كان المنادي بهذه الحركة في شبه الجزيرة العربية هو محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣–١٧٩٢)، الذي كان يحلُم بإقامة دولةٍ دينية يكون فيها المرشد في الأمور الشرعية. وفي عام ١٧٤٤، اجتذب في صفِّه محمد بن سعود، الذي كان أميرًا على الدرعية آنذاك. وقد «تبايعا على السعي، بالقوة إن لزم الأمر، من أجل أن تسود كلمة الله». هذا الميثاق، الذي ظلا دومًا ملتزمَين به مخلصَين، كان علامة على البداية الحقيقية للدولة الوهابية (لاوست د.ت.: ٦٧٨). من السهل أن تصنِّف خطابه على أنه أصولي من كتاباته. بيد أن مبادئه ليست هي المبادئ الجوهرية الأساسية المستنبطة من القرآن والسنة؛ فإنها أميل للالتزام التام بتعاليم أحمد بن حنبل، كما انتشرت وفُسرت في كتابات ابن تيمية وابن قيم الجوزية (١٢٩٢–١٣٥٠) (العظمة ٢٠٠٠: ٩–١٣).[٧] رغم أن الخطاب الإحيائي الهندي الذي تقدم به شاه ولي الله شجَّع على أهمية تطويره اللاحق، فإن الوهابية لم تتطوَّر قَط عن الأفكار الأساسية التي صاغها مؤسسها. فلم تسمح الوحدة التامة بين العقيدة والنظام السياسي بأي معارضةٍ سياسية بخلاف الدعوة لأيديولوجياتٍ أشدَّ راديكاليةً وأصولية. وإن جيَشَان الراديكالية والإرهاب داخل السعودية في العامَين الأخيرَين، واكتشاف علاقته بتنظيم القاعدة مؤخرًا، لهما خير دليلٍ على أنه متأصل في النظام.

في سياق الضغط الأمريكي من أجل إعادة تشكيل العالم العربي سياسيًّا وفكريًّا، يجري حاليًّا عددٌ هائل من الاجتماعات والمؤتمرات وما شابه، التي صُممَت أساسًا لتقديم الوهابية باعتبارها نظامًا ليبراليًّا ومتفتحًا وديمقراطيًّا، في محاولة لتجميل نفس الوجه القديم. وخلال مؤتمر أُقيم مؤخرًا بشأن «حقوق المرأة»، ظهر بجلاءٍ شديدٍ في الكثير من البيانات الغطرسة الذكورية المتجلية في الاعتراضات على مشاركة النساء، حتى إن الأمير

عبد الله دعا المشاركين لاجتماعٍ منفصل في القصر الملكي لتخفيف التوتر. ويبدو التقرير النهائي للمؤتمر مؤيدًا لتحرر المرأة ومشاركتها في المجال الاجتماعي العام، لكن دائمًا مع شريطة الامتثال لقواعد الشريعة («الحياة» ٢٠٠٤: ٤).

(٤) الخلاصة

صار من الواضح الآن أنه لا صحة في التعميمات التي صاغَتْها القوى الاستعمارية عن الإسلام والعالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر. وكما سنرى، فإن واقع أن الإحياء كان أساسًا موجهًا لدعم التضامن والحفاظ على النظام الاجتماعي في مواجهة التدهور — ومن ثَم أكد على مسألة الشريعة — قد ترك بصمته على أغلب قضايا الإصلاح، حتى استعاد موقعه المحوري في الحركات الإسلامية السياسية.

هوامش

(١) ما يدل على السياق العربي هذا أولًا أن محمدًا، نبي الإسلام، كان عربيًّا؛ وثانيًا أن النصوص التأسيسية كانت باللغة العربية؛ وثالثًا أن العرب نقلوا الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية؛ ورابعًا أن عملية تعريب قد جرت بنجاح في الكثير من الأماكن المعروفة الآن باسم العالم العربي. إذ لم يقع في تاريخ الإسلام كما جرى في تاريخ المسيحية؛ حيث كان مَن نشَر أحداثَه في الغالب أمميين (من غير اليهود)، هذا بجانب الترجمات الأولى للكتاب المقدس التي أدت لتوطين الدين. فالصلوات في الإسلام لا بد أن تُقام بالعربية، بغض النظر عن مدى صعوبة نُطق العبارات فيها. وهذا يتضمَّن ضرورة تلاوة المسلمين من غير العرب سورًا معيَّنة من القرآن. وعلاوةً على ذلك، لا تُعد ترجمة القرآن تمثيلًا لكلام الله مثلها مثل القرآن العربي؛ فهي تعطي المعنى فقط خاليًا من القدسية المنسوبة لكلام الله.

(٢) دون تاريخ.

(٣) يمكن تقسيم تاريخ الإسلام في إندونيسيا عشوائيًّا إلى أربع فترات؛ الفترة الأولى، من عام ١٤٠٠ حتى ١٦٥٠، تغطِّي فترة انتشار الروابط مع مركز (مراكز) العالم الإسلامي وإنشائها. تأثَّر الإسلام في إندونيسيا في بدايته تأثرًا كبيرًا بالآراء الصوفية، وهو ما اتسم به الإسلام في الهند أيضًا، وبحلول القرن السادس عشر كان الكثير من أشهر علماء الأرخبيل من الطرق الصوفية.

الفترة الثانية، من عام ١٦٥٠ حتى ١٨٦٨، هي فترة الإمبريالية الهولندية والعزلة، التي أدت لظهور الإسلام الإندونيسي، أو «الإسلام الأبانجاني». كذلك برز في هذه الفترة دور الشركة الهولندية البحرية التجارية كيه بي إم. «بحلول القرن الثامن عشر، بدأ المزيد من العلماء العرب الأصوليين من حضرموت يجعلون آراءهم عن الإسلام محسوسة، وبدأَت التأثيرات الخارجية على الإسلام الإندونيسي تتحول من مركزها السابق في شبه الجزيرة الهندية إلى الشرق الأوسط.»

الفترة الثالثة، من عام ١٨٦٨ حتى ١٩٠٠، تبدأ بافتتاح قناة السويس التي سهَّلَت على العلماء التقليديين رحلات الحج، مما أعاد التواصل بين الإسلام الإندونيسي ومركز التعلم في مكة.

وأخيرًا، شهدَت فترة القرن العشرين تأثير حركة الإصلاح المصرية التي قادها محمد عبده (المتوفى عام ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (المتوفى عام ١٩٣٥) التي روَّج لها إصدار مجلة «المنار» (١٨٩٨–١٩٣٥). خلال هذه الفترة (١٩٠٠–١٩٣٩) صارت مؤسسة الأزهر في القاهرة مركز التعليم لدى المسلمين الإندونيسيين، خاصةً بعد سيطرة القوات الوهابية على مكة. خلال منتصف عشرينيات القرن العشرين، كان هناك ما يقرب من مائتَي طالب من جنوب شرق آسيا، أغلبهم إندونيسيون، يدرسون في القاهرة. كانت السلطات الهولندية قد أقامت نظام تعليم غربيًّا للأطفال الهولنديين، لكنه جذب أعدادًا كبيرة من الإندونيسيين، خاصة من العاملين في الخدمة المدنية. وقد أدى هذا إلى تقليص مؤسسات التعليم التقليدية، خصوصًا في المدن الكبرى (ميدين ١٩٩٥: ١٩٧).

(٤) بدأه الليث بن سعد (٧١٣–٧٩١). كان من تلاميذ مالك بن أنس (٧١١–٧٩٥)، مؤسس أول مدارس الفقه الإسلامي، وكان في وضع سمح له بالتصريح باستقلاله عن معلمه، مع الحفاظ على علاقة اتسمت بالودِّ والانفتاح على التنوع الفكري. ومن ناحيةٍ أخرى، يُعتقد أن محمد بن إدريس الشافعي (٧٦٧–٨٢٠) قد طوَّر مدرسته الفكرية في مصر. وهكذا فإن أغلبية المسلمين المصريين الذين كانوا مالكين صاروا تدريجيًّا شافعيين.

(٥) قد يعود هذا للتراث الثقافي السائد في تديُّن المصريين. فقد وُلدَت الرهبانية في مصر، بسبب خلفيتها القبطية، وكان لها دورٌ محوري في تكوين شخصية الكنيسة القبطية بما تتسم به من خضوع وتواضع. وبفضل تعاليم آباء الصحارى المصرية العظام وكتاباتهم، ازدهرَت الصوفية في الإسلام المصري.

(٦) وُلد ذو النون المصري في صعيد مصر ومن المرجَّح أنه تأثر بالتعاليم الهلنستية. وكان ملقبًا بـ «أول المتصوفين»، كونه أول من شرح المعتقدات الصوفية ووضع تعاليمَ

منهجية عن الأحوال الصوفية المتنوعة، والمقامات المختلفة للطريقة الصوفية. كان ذو النون المصري أيضًا أول من علَّم الطبيعة الحقيقية للغنوصية. ويُنسب إليه استخدام مصطلحَي «حب»، لحب الله و«وجد» للنشوة الدينية. أما عمر ابن الفارض فقد درس المذهب الشافعي والحديث في بداية شبابه، ثم صار صوفيًّا. وظل لسنواتٍ كثيرة يعيش حياةً من العزلة والتعبد في تلال القاهرة في منطقة المقطم، حيث لا يزال قبره قبلةً للزوار.

(٧) أنتج ابن تيمية أفكاره في سياق القرن الرابع عشر، حين كان العالم الإسلامي مهددًا بالغزو المغولي، خاصةً الشام ومصر بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨. رغم أن حاكمهم اعتنق الإسلام، فإن المغول لم يتبعوا الشريعة سواء في سلوكهم الفردي أو قراراتهم السياسية. بل إنهم لم يلتزموا إلا بالسلوك الوثني على المستوى السياسي والفردي. وقد كان لابن تيمية وتلميذه، ابن قيم الجوزية، دورٌ بالغ الأهمية في هذا الصدد؛ إذ أعادا إحياء تعاليم المذهب الحنبلي في علم الكلام والفقه وجعلا يفسِّرانها. وكان الموضوع الرئيسي آنذاك هو: هل يصح لحاكم مسلم لا يطبق الشريعة أن يدعي بأنه مسلمٌ حقيقي؟ ليس من الصعب علينا أن نعرف الإجابة، وكذلك نتخيل أهميتها للأصوليين المعاصرين الذين يحاربون العلمانية الغربية، كما يقدمها حكامٌ مسلمون في دولٍ مسلمة. التعاليم الحنبلية، بالصيغة الأيديولوجية التي وضعها ابن عبد الوهاب، تجسَّدَت في جماعةٍ مسلحة من القبائل تُسمى «الإخوان»، التي نجحَت في إخضاع معظم شبه الجزيرة العربية لسيطرة إمام واحد، وهو ابن سعود. وبصفتهم محاربين، سمى الإخوان أنفسهم «جنود التوحيد وإخوان من أطاع الله». وفي حربهم من أجل الدين كانوا يستهينون بالموت وكان من هتافهم في الحروب قول: «هبَّت هبوب الجنة، وين أنت يا باغيها؟» وبصفتها جماعةً مسلحة، كادت تُحاكيها جماعاتٌ إسلامية في عصورٍ لاحقة أكثر، فقد تجاوَزَت الفكر الوهابي ذاهبةً لحد أكثر تطرفًا. فقد تشدَّدَت في إنكار كل الأشياء الحديثة باعتبارها بدعة؛ إذ لم يكتفوا فقط بتلك المخالفة للدين. فكانت الكهرباء التي تأتي بالضوء من غير زيت أو شمع من قبيل الإثم. وقد كسر هؤلاء المرايا لأنها تعكس الصور. وكانوا يُحتِّمون أن يكون مظهرهم الشخصي على غرار الصورة المفترضة للنبي؛ بحف الشوارب تمامًا وإطلاق اللحى. اطلع كذلك على عمل العظمة (٢٠٠٠: ٩–١٣) الذي يختتمه بالربط بين تعاليم ابن عبد الوهاب واحتلال جماعة من الأصوليين الحرم المكي بقيادة جهيمان العتيبي عام ١٩٧٩.

الفصل الثاني

القرن التاسع عشر

مقدمة

سيُخصَّص هذا الفصل لإصلاح الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر، حين أثار التفاعل السياسي والثقافي بين العالَمَين الغربي والإسلامي الكثير من الموضوعات الأساسية. كان أولها موضوع الإصلاح. وكان السؤال الجوهري هو: لماذا استطاعوا «هم» التقدم بينما صرنا نحن متخلفين جدًّا؟ لماذا، بعد أن «كنا» سادة العالم طيلة قرون، صرنا في غاية الوهن والضعف لدرجة الخضوع لحكم القوى الغربية وسيطرتها؟ فكانت الإجابة المعتادة لهذه الأسئلة غالبًا هي أن الإصلاح الضروري يتطلب العودة للأخلاقيات والقيم الأساسية للإسلام التي حوَّلَت العرب الوثنيين في القرن السابع الميلادي إلى سادة العالم. من ثَم فقد كان المقصود بالإصلاح هو الإحياء؛ وبجانب الاتجاه الإحيائي السابق للقرن الثامن عشر، كان يُقصد بهذا قراءة التراث في الإطار الجديد للحداثة.

سنقدم هنا مفكرين من مناطق شتى من العالم الإسلامي، مع التركيز على مساهمتهم الفكرية في موضوع الإسلام والحداثة. فمن الهند، سنعطي موجزًا للأفكار الرئيسية للسير سيد أحمد خان، موضحين تأثير النقاش الجدلي حول شخصية النبي محمد مع المستشرقين، أمثال كارل فاندر ووليام موير. كذلك كان رفاعة رافع الطهطاوي من مصر، وأحمد فارس الشدياق من سوريا، من المفكرين العرب الأوائل الذين سافروا ونقلوا أخبار العالم الغربي الحديث من واقع تجاربهم. وقد أتاحت الصورة التي نقلاها عن الغرب أن تصير هناك وجهة نظر نقدية للوضع السياسي المزري في العالم الإسلامي لدى المفكرين المسلمين الآخرين الذين لم تُتَح لهم نفس الفرصة. وهنا سأُحلِّل أيضًا الأفكار الرئيسية لدى جمال الدين الأفغاني في سياق مشاركته في النقاش الجدلي مع عالم الفلسفة الفرنسي، إرنست رينان. ومن سوريا أيضًا هناك عبد الرحمن الكواكبي وهو مثال

للمفكر العربي صاحب النقد العميق. فقد كان مدركًا بشدة للطبيعة البالغة الاستبدادية لنظام الخلافة العثمانية، وسعى بكتاباته النقدية لتحرير السياسة من قبضته. كذلك من مصر هناك محمد عبده الذي تأثر تأثرًا بالغًا بأفكار الأفغاني واستمد الإلهام من نزعاته الحماسية للإصلاح. وقد طرح مشروعًا إسلاميًّا كاملًا للإصلاح تناول تقريبًا كل موضوع من الموضوعات التي ستتكشف في القرن العشرين. وسوف أحلل أيضًا مشروعه لإعادة تفسير القرآن والسنة في سياق نقاشه الجدلي مع أمثال المؤرخ ووزير الخارجية الفرنسي جابرييل هانوتو. وكان أول من أثار قضية المرأة أحد أتباع محمد عبده، وهو قاسم أمين الذي درس في فرنسا.

(١) تحدي الحداثة

لم تسعَ الحركة الإحيائية في القرن الثامن عشر إلا لإعادة فتح النقاش بشأن مصادر المعرفة الإسلامية. وكان المفهوم الوحيد الذي لاقى التفنيد هو «الإجماع»، أما مفهوم «القياس» فقد أُعيد استدعاؤه. وكان الهدف هو تمكين المسلمين من الانخراط في إعادة صياغة معنى حياتهم. إلا أن القرن التاسع عشر جلَب معه التقصي والبحث والتخصيص وإعادة التخصيص والتفاوض بشأن مفهوم السُّنة ومعنى القرآن، وبالتالي معنى الإسلام بالطبع. وكان ما حضَّ أساسًا ومبدئيًّا على هذه «النظرة الجديدة» هو التزامٌ قوي بتطوير المجتمعات الإسلامية في اتجاه التحديث من ناحية، والحفاظ على روح الإسلام وقواه من جهة أخرى. فقد كانت الحداثة على أي حال قوةً أجنبية مفروضة على العالم الإسلامي من أعلى من قِبل السلطات الأوروبية الاستعمارية التي سيطرَت عليه في أعقاب تفكُّك الإمبراطورية العثمانية.

بحلول نهاية القرن التاسع عشر، كان البريطانيون قد نجحوا في احتلال الجزء الأكبر من الهند. وكان الفرنسيون قد احتلوا مصر عام ١٧٩٨، بقيادة نابليون بونابرت. ثم غزت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠ واحتلت تونس عام ١٨٨١، ثم جاء بعدها البريطانيون الذين زحفوا على مصر واحتلوها عام ١٨٨٢. وكان الهولنديون مستقرين في إندونيسيا قبل ذلك بزمنٍ طويل. وكانت هناك عدة حملات أخرى مع تكشُّف برنامج الاستعمار الغربي في أنحاء العالم الإسلامي. من هنا نشأَت على الأقل ثلاثةُ تحدياتٍ هي التي استحثَّت الطريقة التي أعاد بها المسلمون التفكير في تراثهم، بل هي التي كوَّنَتها. جاء أولًا تحدي الاكتشافات العلمية والتكنولوجيا المتقدمة؛ وكان التحدي الثاني هو العقل والعقلانية؛ وكان التحدي

الثالث هو تحدي السياسة. غني عن البيان أن هذه التحديات كانت دومًا مختلطة معًا في عدد من الاتجاهات التي ظهرَت في تفسير القرآن وسنطَّلع عليها، وإن كنا نقدمها هنا، كلًّا على حِدَة.

تعرَّف العالم الإسلامي على العلم الحديث والتكنولوجيا في شكل معدَّاتٍ عسكرية غريبة مجهولة أدت لهزيمته أمام القوى الغربية واحتلال غزاةٍ غيرِ مسلمين لأرضه. فحين وصل الجيش الفرنسي إلى الإسكندرية عام ١٧٩٨، كان جنود المماليك مستعدين لقتاله رجلًا لرجل. إلا أنهم صُدموا لرؤية آلات المدفعية القوية التي قتلَت عشرات الجنود بقذيفةٍ واحدة، من بُعد. كذلك كان بونابرت قد أحضر معه عددًا من علماء علوم الطبيعة والاجتماع بجانب جيشه. ويحكي الجبرتي في عمله التاريخي عن تلك الفترة رد فعل علماء الأزهر عند دعوتهم لمشاهدة هؤلاء العلماء وهم يُجْرون تجاربَ كيميائية في المعمل الذي أقاموه في القاهرة. إذ جرى بعضهم مرعوبين وهم يهمسون بعبارات الاستعاذة، معتبرين هذه التجارب من قَبيل السحر. كان هذا أول لقاءٍ للمفكرين المصريين بالتكنولوجيا الحديثة التي أنتجها البحث العلمي الحديث. وقد استجابوا لها بالتعلم، حتى يكتسبوا القوة للتصدي. بدأَت كلٌّ من تركيا ومصر اكتساب المعرفة العلمية الحديثة بإرسال الطلاب إلى أوروبا، مع استيراد التكنولوجيا الحديثة، وخاصةً الأسلحة، في الوقت نفسه. وكان الاستعماريون يملكون أيضًا السلاح الفكري المتمثل في إلقاء مسئولية ضعف العالم الإسلامي على الإسلام. إذ لم يَرَوا العالم الإسلامي أو يعاملوه إلا بصفته مسلمًا، ليس لديه أي هوية فرعية أخرى، مثل الهوية الهندية أو الإندونيسية أو العربية. وقد زادت المسألة تعقيدًا حين قبِل أولئك المستعمَرون هذه الهُوية المفروضة عليهم بلا نقاش؛ وقد أنتج ذلك الاستيعاب للهُوية المختزلة أزمة هُوية. وترتَّب على ذلك أنه صارت هناك دعوةٌ صريحة بأن تقدُّم العالم الإسلامي نحو الحداثة يتطلب تجاهُل الإسلام أو حتى هجره. يكفي أن نذكر الفيلسوف الفرنسي، إرنست رينان (١٨٣٢–١٨٩٢)، والسياسي والمؤرخ الفرنسي جابرييل هانوتو (١٨٥٣–١٩٤٤)، الذي كان وزيرًا للخارجية من عام ١٨٩٤ حتى ١٨٩٨.[١] كان رينان من افترض عدم الانسجام المطلق بين الإسلام وكلٍّ من العلم والفلسفة. إذ زعم في رسالته للدكتوراه، «ابن رشد والرشدية» (١٨٥٢)، بأن أي شيءٍ تحت مسمى العلم الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية هو مجرد ترجمةٍ لما قاله الإغريق. فالإسلام، شأن كل العقائد الدينية القائمة على الوحي، ضد العقل والتفكير الحر. كذلك حمَّل هانوتو الإسلام مسئولية تخلف العالم الإسلامي. وكان ادعاؤه قائمًا على الاختلاف

اللاهوتي بين المسيحية والإسلام. إذ يرى أن عقيدة التجسُّد في المسيحية تبني جسرًا بين الإنسان والإله، وبذلك تحرَّر الإنسان من أي اعتقاد بالحتمية. أما التوحيد الخالص في الإسلام، فهو على النقيض يخلُق فجوةً لا يمكن تجاوزُها بين الإنسان والإله، دون أن يترك مجالًا للإرادة البشرية الحرة. كان هذا الاستدلال اللاهوتي الذي استخدمه هانوتو في تفسيره للاستبداد السياسي الذي اتسم به العالم الإسلامي (عبده ١٩٧٢: ٢٠١ وما بعدها).

جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨–١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٨–١٩٠٥) استجابا على نحوٍ دفاعي، فربطا بين تخلف المسلمين وعدم فهم المسلمين المعاصرين للإسلام، وليس الإسلام في حد ذاته (كيدي ١٩٨٣؛ ماثي ١٩٨٩: ١٥١–١٦٩؛ كيدوري ١٩٦٦). إذ حاجَج الاثنان بأن الإسلام إذا فُهم كما ينبغي وفُسِّر تفسيرًا صحيحًا، كما كان الحال في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، فما كان المسلمون سيُهزمون بتلك السهولة أمام القوى الأوروبية ويخضعون لها. كان السؤال الأساسي الذي واجهه هؤلاء الإصلاحيون المسلمون في بداية العصر الحديث هو ما إذا كان هناك توافق بين الإسلام والحداثة. كيف يمكن لمسلم مؤمن أن يعيش في بيئة سياسية اجتماعية حديثة دون أن يفقد هُويته المسلمة؟ هل ينسجم الإسلام مع العلم والفلسفة؟ جاء بعد ذلك السؤال بشأن مدى التوافق بين الشريعة التي تمثل المجتمع التقليدي، والقانون الوضعي الذي يمثل الدول القومية الحديثة. هل كانت المؤسسات السياسية الحديثة، على غرار الديمقراطية والانتخابات والبرلمان، مقبولة في الإسلام؟ وهل من الممكن أن تحل محل المؤسسات التقليدية للشورى، وسلطة نخبة العلماء «أهل الحل والعقد»؟

مناقشة تلك الأسئلة متأصلة في موضوعات الدين والسياسة. نشأَت مسألة الإسلام السياسي في ظل الاحتلال الاستعماري لأغلب البلاد المسلمة. فقد كانت نشأتها مبكرة في مصر، على سبيل المثال، إذ تعود لعام ١٧٩٨، حين صار المسلمون مدركين لأسلوب الحياة المختلف الذي دخل على حياتهم اليومية. فقد كان المستعمرون مختلفين في شكلهم وملبسهم، ويتصرفون ويتحدثون بأسلوبٍ مختلف. إذ كانوا يأكلون طعامًا محرمًا، ويشربون الخمر، ويخالطون نساءً لسن من محارمهم بحرية، ونساؤهم غير محتشماتٍ في لباسهن. باختصار، لقد انتُهكَت الهُوية الاجتماعية والدينية للمسلمين انتهاكًا شديدًا لمجرد وجود دخلاءَ في أرض مسلمة تمامًا.

من الغريب، أو ربما المتناقض، أن بونابرت قدَّم نفسه للعلماء المصريين بصفته حامي «الدين» في مواجهة كلٍّ من البابا الكاثوليكي والسلطان العثماني الفاسد. ثم ادَّعى

أنه قد اعتنَق الإسلام. لكن لم يُجدِ أيٌّ من هذا نفعًا. رغم إعادة التفكير في «السُّنَّة» في هذا السياق التاريخي والمربك، فلم تتعرض طبيعة القرآن وتكوينه وخلفيته التاريخية للبحث العميق قط. حيث ظل فوق أي بحثٍ نقدي، بصفته النص التأسيسي الأعلى مقامًا للإسلام. فقد كان مصدر الوحي الأوحد المحفوظ والأهم والأساسي الذي وجب التمسُّك به والاعتصام به. فقد كان في المقام الأول كلام الله. ولذلك فقد اعتبر المسلمون دراسات المستشرقين عن القرآن وتاريخه وتكوينه جزءًا من المؤامرة الأوروبية ضد الإسلام والمسلمين.

(٢) الإجماع من منظور جديد: نشأة العلماء الجُدد

كما ذكرتُ أعلاه، حدثَت الخطوة الأولى في آلية «النظرة الجديدة» للتراث، التي حفزَها خضوع المجتمعات الإسلامية، في الهند؛ حيث سهَّلَت المطالبات بنوعٍ جديد من الإجماع من حدوث التطور الفعلي. في مصر، أثمرَت المواجهة الأولى مع أوروبا في القرن التاسع عشر منهجًا إحيائيًّا مشابهًا وإن كان على الأرجح أكثر ليبرالية. كان الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣) قد عُين إمامًا لأول بعثةٍ عسكرية مصرية سافرَت إلى فرنسا للتدرُّب على الأساليب الحديثة. وكان متأثرًا تأثرًا شديدًا بمعلمه، الشيخ حسن العطار، الذي كان شيخًا للأزهر من عام ١٨٣٠ حتى ١٨٣٤، وكان قد حاول إدخال علوم دنيوية في منهج أقدم مؤسسة إسلامية تعليمية في مصر (دودج ١٩٦١).[٢] المفارقة أن الاعتراض جاء من المدير الفرنسي لمدرسة الطب في القاهرة على أساس أن الأزهر لا بد أن يظل مؤسسةً دينية خالصة. أما حسن العطار نفسه، الذي كان متبحرًا في العلوم الدنيوية مثل الفلك والطب والكيمياء والهندسة، بالإضافة إلى الأدب والموسيقى، فلم يَرَ أي تعارض بين المعرفة الدينية والعلوم الدنيوية («تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥»).

مع ذلك المعلم الملهم، استطاع رفاعة الطهطاوي أن يتعلم الفرنسية ويدرس بعضًا من أعمال الفكر والأدب الفرنسي في القرن الثامن عشر. وربما الأهم أنه تسنى له الوقت ليشاهد الحياة اليومية في باريس ويرصدها، ويدوِّن ملحوظاته في كتابٍ نُشر بعد عودته إلى مصر، بعنوان «تخليص الإبريز في تلخيص باريز». وعند عودته عُين مديرًا لمدرسة الألسن التي أُنشئَت حديثًا. وقد أُلحق بها قلم للترجمة عام ١٨٤١. فكانت الكتب تُترجم إلى العربية من لغاتٍ (أوروبية) عدة، في مجالات الجغرافيا والتاريخ والهندسة والرياضيات والقانون ... إلخ. كذلك صار الطهطاوي رئيس تحرير أول جريدة رسمية، وهي «الوقائع المصرية» (حوراني ١٩٨٤: ٧١).

وعلاوةً على ريادته للصحوة الفكرية التي أعادت النظر في التراث، تضمَّنَت مساهمة الطهطاوي في دراسة الإسلام تصورًا جديدًا لفكرة العلماء. فالعلماء من وجهة نظره أكثر من مجرد حماة لتراثٍ ثابت وراسخ. هو نفسه كان ضليعًا في الفقه؛ إذ كان على المذهب الشافعي، ورأى أنه من الضروري والجائز شرعًا أن تتكيف الشريعة مع الظروف الجديدة. ومثل شاه ولي الله، حث على إعادة فتح باب الاجتهاد. بل إنه زاد على ذلك بأن اقترح أن الفرق بسيط بين مبادئ الشريعة ومبادئ «القانون الطبيعي» التي بُنيت عليها قوانين أوروبا الحديثة. كان في هذا تضمينٌ بأنه من الممكن إعادة تفسير الشريعة الإسلامية في اتجاه الانسجام مع الاحتياجات الحديثة. وبذلك يكون قد قدَّم مبدأً للتسويغ، وهو أنه من الجائز شرعًا في ظروفٍ معينة أن يقبل المؤمن تفسيرًا للقانون مستمدًّا من نظام قانوني غير نظامه. وقد تبنَّى كُتَّابٌ لاحقون هذا الاقتراح ليستخدموه في وضع نظام حديث وموحَّد للقانون الإسلامي في مصر وغيرها (حوراني ١٩٨٤: ٧٥).

من الجدير بالذكر أن الإصلاحيين المسلمين تمكنوا من مخالفة مبدأ الإجماع بإعادة استدعاء مبدأ الاستدلال العقلاني، أو ما يُعرف بالاجتهاد. وكان هذا ميسورًا وناجحًا إلى حدٍّ كبير إذ استمد الدعم من مبدأ القياس. فاستطاع الإصلاحيون التبحُّر في مجلدات الفقه دون أن يقيِّدوا أنفسهم باتباع مذهبٍ محدد من مذاهب الفقه. وبإتاحة قدْرٍ أكبر من حرية اختيار الآراء واستخدام القياس، صار لهذا النوع من الإصلاح دورٌ رئيسي في الصياغة القانونية وتقنين الشريعة في الكثير من الدول الإسلامية. وفي الوقت نفسه، وبفضل المطابع وأنظمة التعليم الحديثة، صار لفئةٍ جديدة من المفكرين دورٌ في هذه العملية؛ حيث تحدَّت السلطة السائدة للفئة التقليدية من العلماء في أنحاء العالم الإسلامي. كانت هذه كلها عناصرَ أساسية في بناء الدول القومية بعد الاستقلال. (أما الآن، فقد أدى الاستخدام المفرط للإنترنت لتفكك السلطة التقليدية للعلماء، بل حتى سلطة المفكرين المعاصرين.) إذا كان العلماء التقليديون قد تحدَّوا مبدأ «الإجماع» وأعادوا النظر فيه وأتاحوا بذلك مجالًا جديدًا للتأمل العقلاني للتراث، فقد ذهبَت الفئة الجديدة الناشئة من المفكرين خطوةً أبعد في «النظرة الجديدة» (إيكلمان وأندرسون ١٩٩٩). ورغم ذلك، فسيظل خرق «الإجماع» هو التطور الرئيسي الذي استمر طوال القرن العشرين.

(٣) الأفغاني: رائد الإصلاح

أوحى جمال الدين الأفغاني بالحاجة للإصلاح وحث عليه في أرجاء العالم الإسلامي، بالجمع بين المعارضة النشطة للقوى الاستعمارية على الجبهتَين السياسية والفكرية

والإسهامات الفكرية في الهند وإيران ومصر وتركيا. وكما أوضح آخرون، «لقد دعم الأفغاني الحركات التي كانت تعمل في سبيل الحريات الأساسية، وكافح من أجل التحرُّر من السيطرة الأجنبية (مصر، وفارس). وكذلك هاجم الحكَّام المسلمين الذين عارضوا الإصلاح أو تقاعسوا عن مقاومة التعدي الأوروبي تقاعسًا سافرًا. بل إنه تصوَّر خيار الاغتيال السياسي. كان هدفه النهائي هو توحيد الأمم الإسلامية (وفي ذلك بلاد فارس الشيعية) في خلافةٍ واحدة، قادرة على صد التدخل الأوروبي وإعادة مجد الإسلام. كانت فكرة الوحدة الإسلامية شغفه الأكبر في الحياة» (جولدتسيهر وجومييه د.ت.: ٤١٦–٤١٧).

ولا يمكن إنكار تأثير شخصية الأفغاني وأفكاره على الفكر الإسلامي الحديث عمومًا، وفي ذلك الفكر الإسلامي في الهند ومصر. ندرك من كتاباته أنه درس في المدينتَين الشيعيتَين المقدستَين نجف وكربلاء. في واقع الأمر، إن كتاباته ومحاضراته تكشف عن معرفةٍ قوية بتراث الفلسفة الإسلامية، وخصوصًا فلسفة ابن سينا، والتي كانت أكثر انتشارًا في المدارس الشيعية حيث كان تراث ابن سينا لا يزال حيًّا، عما كانت في المدارس الإسلامية السنية. ونعلم أيضًا أنه زار الهند لأول مرة وهو في سن ١٨، وأنه بقي هناك ١٨ شهرًا. ولما كان متفقهًا في التراث الإسلامي بالفعل، فقد تعلَّم في الهند علوم أوروبا الحديثة ورياضياتها لأول مرة، «مما أضاف لحصيلته من التعليم بعض المعرفة بالعلوم الأوروبية ومناهجها، مع بعض المعرفة باللغة الإنجليزية» (جولدتسيهر وجومييه د.ت.: ٤–٥). وبعد نفيه من مصر عام ١٨٧٩، عاد الأفغاني إلى الهند وظل هناك حتى عام ١٨٨٢.

وفي باريس عام ١٨٨٣، تناظر الأفغاني مع إرنست رينان في موضوع «الإسلام والعلم»، خصوصًا قدرة الإسلام على تعديل مساره والتأقلم مع الحضارة الحديثة. وانضم إليه محمد عبده في باريس في السنة التالية، وبدآ معًا نشر جريدةٍ أسبوعية باللغة العربية باسم «العروة الوثقى». كان الأفغاني يرى أن الإسلام مثل الأديان الأخرى، إلا أنه كان الدين الصحيح، الكامل، المثالي، القادر على تلبية كل رغبات النفس البشرية. وكان مثل مفكرين مسلمين آخرين في زمنه على استعداد لتقبُّل الحكم على المسيحية بأنها ضد المنطق وعدُوَّة العلم والتقدم، وهو الحكم الذي خلَعه عليها الفكر الأوروبي الحر. وأراد في الوقت نفسه أن يبرهن على أن هذه الانتقادات لا تنطبق على الإسلام. على النقيض، كان الإسلام على وفاق مع المبادئ التي توصَّل إليها التفكير العلمي؛ فهو في الواقع الدين الذي يدعو إليه العقل. كان الإسلام بحاجة لمجدد على غرار مارتن لوثر. وكان هذا في الواقع من الموضوعات الأثيرة لدى الأفغاني، وربما يكون قد رأى نفسه مضطلعًا بهذا الدور

الإصلاحي. فبمجرد أن يحدث الإصلاح، كان الإسلام سيتمكن من لعب دوره الرئيسي المتمثل في التوجيه الأخلاقي مثل أي دينٍ آخر. وهذا ما أثبته تراثه؛ فقد ازدهرَت العلوم العقلانية، وقد كانت إسلاميةً وعربية بحق. صحيح أن الخلاف بين الدين والفلسفة سيظل دائمًا موجودًا في الإسلام، لكن هذا فقط لأنه سيظل موجودًا في العقل البشري (حوراني ١٩٨٤: ١٢٢–١٢٣).

في الوقت الذي أثارت فيه الأنشطة السياسية للأفغاني شكوك الحكومة، لا سيما المسئولون البريطانيون في مصر، راح شيوخ الأزهر يحتجون على تعاليمه كما هو متوقع. إذ ارتاب هؤلاء العلماء المحافظون في آرائه التقدمية بشأن التعلم لسببَين على نحو أساسي: الأول معرفته بالفلسفة وإحيائه لدراستها؛ إذ كان يُنظر للفلسفة دومًا في هذه الدوائر على أنها معادية للدين الحق؛ وثانيًا، رفضه الالتزام بتقاليدَ دينية معينة، كانت قد اكتسبَت مقامًا دينيًّا في عيون الناس (آدم ١٩٣٣: ٧). يدل هذا الانتقاد على أن تعاليمه كانت جديدةً حقًّا، ومن ثَم غير مقبولة.

وقد بدأَت المسائل السياسية بشأن «السبيل للتعامل مع الغرب» في إيران مع الأفغاني. فكان قد ناشد في مرحلةٍ مبكرة تعود لثمانينيات القرن التاسع عشر باتحاد قوات المعارضة الدينية وغير الدينية ضد التوسع الاستعماري الغربي. وهو ما سيتحقق في النهاية في الثورة الدستورية في عام ١٩٠٥–١٩٠٦. وحين جعل صوته مسموعًا كانت تبعية إيران للغرب واقعًا ملموسًا بالفعل. في عام ١٨١٣، في أعقاب سلسلة من الهزائم العسكرية، انتزعَت روسيا من الإيرانيين اتفاقيةً مهينة تقتضي وجوب موافقة روسيا على ورثة العرش الإيراني. وإلى جانب خسارة المزيد من الأقاليم القوقازية، أجبَرَت أيضًا معاهدة تركمانجاي إيران على دفع تعويضاتٍ باهظة وقبول ولاية روسيا الكاملة على رعاياها في إيران. بعبارة أوضح، كان المراد من هذه «التنازلات» السيئة الذكر الإعفاء من الولاية القضائية الإيرانية. وقد امتد هذا النظام فيما بعدُ ليشمل الرعايا الأوروبيين والعثمانيين.

وازدادت التبعية الإيرانية في السنوات اللاحقة بالتنازلات الظالمة التي منحَتْها لرجال الأعمال الروس والبريطانيين. فقد مُنح رجل الأعمال البريطاني، يوليوس دي رويتر، في عام ١٨٧٢، امتيازاتٍ واسعة مكَّنَته من السيطرة على الاقتصاد الإيراني بدرجةٍ كبيرة؛ وفي عام ١٨٧٩، مُنحَت روسيا حقوق الصيد في بحر قزوين، وشهد عام ١٨٩٠ ذروة هذا السلوك مع حصول على شركة إمبريال توباكو كوربوريشن أوف برشيا المملوكة لبريطانيا

على احتكار مدته ٥٠ عامًا لصناعة التبغ المزروع في إيران وبيعه وتصديره. وقد أشعل هذا الامتياز أول انتفاضة جماعية ناجحة في إيران الحديثة. آية الله شيرازي (المتوفى عام ١٨٩٤)، الذي كان يُعَد بوجهٍ عام أعلى مرجعيةٍ دينية، أصدر فتوى تحظر على المؤمنين استهلاك التبغ، احتجاجًا على تسليم التبغ بأكمله لقوةٍ أجنبية. فتوقف الإيرانيون في كل مكان عن التدخين، ولم يملك الشاه خيارًا آخر سوى إلغاء اتفاق البيع (لامتون ١٩٦٥: ١١٩–١٥٧؛ كيدي ١٩٦٦). وكانت هذه الانتفاضة هي بالضبط ما أراده الأفغاني. فقد كان يشعر أن المسلمين لا بد أن يتحدوا حتى تُتاح لهم فرصة الوقوف ضد الهيمنة الغربية. وكان يرى أن السنة والشيعة لا بد أن يتجاوزوا اختلافاتهم لمواجهة هذا الخطر، بل حتى المسلمون وغير المسلمين لا بد أن يتمكنوا من الوقوف معًا في معركة مشتركة قائمة على إسلام جرى إصلاحه. ذهب الأفغاني إلى إيران عام ١٨٨٧ ومجددًا من ١٨٨٩ حتى ١٨٩١، فأثَّر في الجيل الجديد من المفكرين ذوي التوجه الإصلاحي، الذين سيلعب بعضهم لاحقًا دورًا محوريًّا في الثورة الدستورية.

(٤) نظرة جديدة للسُّنَّة، ونقد الحديث: ظهور تفسير جديد للقرآن

مثلما كان تأثير الأفغاني جليًّا في إيران، كان كذلك تمامًا في الهند ومصر. فإن حُجته القوية والمقنعة للإصلاح في جميع جوانب الحياة، الاجتماعية والسياسية والفكرية، ستتطور تدريجيًّا نحو تطبيق تفسيراتٍ جديدة للمصدرَين الرئيسيَّين للإسلام، المتمثلَين في السُّنَّة والقرآن. تشمل السُّنَّة أقوال النبي محمد وأفعاله وكذلك استحسانه لأعمال وأقوال الصحابة و/أو استهجانه لها. على عكس القرآن، الذي دُوِّن من البداية، انتقلَت السُّنَّة شفهيًّا قبل تجميع كتب الحديث في نهاية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. ولأن كل روايات الأحاديث كانت تنتقل شفهيًّا، مع احتمال التلفيق لأسبابٍ ودوافعَ مختلفة، فقد دفع هذا علماء الحديث الأوائل — الذين كانوا على وعيٍ شديد بهذه المشكلات — إلى أن يضعوا قواعدَ حاسمةً معينة لتقييم صحتها، بحيث يضمُّون المقبول، ويمنعون الملفَّق من دخول كتب الحديث.

في إطار السياق الحديث لـ «إعادة النظر»، أُعيد استدعاء هذا المنهج النقدي التقليدي تجاه الحديث، بل تطور عن نسقه النقدي التقليدي. ارتبطَت النظرة الجديدة للسُّنَّة بالجهود لإعادة التفكير في معنى القرآن وتناول الموضوعات الحديثة. وقد نُفذ هذا بالسعي لوضع تفسيرٍ جديد للقرآن من دون الاعتماد التقليدي الشديد على التراث الذي كان سائدًا

في الشروح القديمة للقرآن. بعبارةٍ أخرى، كان نقد السُّنَّة في الأساس أحدَ نتائج مشاركة المفكرين المسلمين في تفسير القرآن بطريقةٍ مختلفة إلى حدٍّ ما. كانت الحاجة المِلحَّة لمقاربةٍ جديدة للقرآن تجعل معناه يستوعب الظروف الجديدة المليئة بالتحديات، هي ما حتَّمَت الابتعاد بالتفسير الحديث للقرآن عن التفسير التقليدي المليء إلى حد الإفراط باقتباسات من الأحاديث.

السير الهندي سيد أحمد خان (١٨١٧–١٨٩٨)، الذي لم يكن عالمًا تقليديًّا، كان أول محدثٍ هندي يقدِّم في تفسيره أفكارًا جديدة لم تكن معلومة في عصره (ترول ١٩٧٨؛ مالك ١٩٨٠). ولما كان من المدافعين عن الإسلام، فقد حاول تبرير المعتقدات الدينية الموجودة في القرآن في ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة. إن الرأي القائل بأن القرآن لا بد أن تكون له الصدارة في توجيه سلوك المسلمين، في مقابل الدور السائد للأحاديث النبوية المقبولة عمومًا لدى العلماء، بدا وكأنه كان يكتسب شعبيةً بين قطاع من رجال الفكر المسلمين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في الهند. كان الهدف من هذا الأمر في المقام الأول هو إفساح المجال لتفسير القرآن على نحوٍ معاصر، مع التخلص من الخرافات التي كانت منتشرة بدرجة كبيرة في المجتمعات المسلمة في الوقت نفسه. وكان سيد أحمد خان أول من أثار هذا الموضوع، مشيرًا إلى أوجه التضارب في تفسير القرآن، زاعمًا أنها تفتقر حتى للمبادئ العامة التي ينبغي أن يقوم عليها فهم النص القرآني. لقد كان أغلب ما قدمه المفسرون القدامى استنباطات من شريعة، وعلم كلام، ومواعظ خرجوا بها من القرآن. ولا شك أن جزءًا لا يُستهان به من هذه التفاسير القديمة «بلا قيمة ومليء بأحاديثَ نبويةٍ ضعيفة وموضوعة» أو يتضمن قصصًا عارية من الصحة مقتبَسةً من اليهودية. لذلك كان من الحتمي من وجهة نظره أن يُحرر مجال التفسير القرآني من التراث، لتحل محله مبادئ «العقل» و«الطبيعة». فقد اقترح أن يكون القرآن قائمًا بذاته، يحتاج فقط لإعمال عقلٍ مخلص ومستنير لفهمه. وينبغي ألا تعتمد مبادئ التفسير على الحديث لأن هذا من شأنه أن يهدِّد السمة الأبدية والعالمية للقرآن. فهو يرى أن معجزة القرآن الكبرى هي عالميتُه التي تُتيح لكل جيل أن يعثر فيه على المعنى المناسب لوضعه، على الرغم من النمو المستمر للمعرفة البشرية. أما التفسير القائم على الحديث، فهو غالبًا ما يقصُر معاني القرآن على موقفٍ تاريخي معيَّن، وبذلك يحجُب عالميته (براون ١٩٩٦: ٤٤).

هذا المنهج أدى بأحمد خان إلى دراسةٍ نقدية للمصدر الثاني للمعارف الإسلامية، ألا وهو السُّنَّة. وكان في ذلك متأثرًا بالنقد المسيحي الذي تقدم به علماءُ أوروبيون

مثل كارل فاندر (١٨٠٣–١٨٦٥) ووليام موير (١٨١٩–١٩٠٥) بشأن انتقال روايات الأحاديث من جهة، ومستجيبًا لجماعة أهل الحديث الضيقة الأفق ذات التوجه الوهابي، من جهةٍ أخرى. وجماعة أهل الحديث كانت جماعةً في الهند آمنت بلا تمحيص بالأصالة التامة والمرجعية الشرعية للأحاديث بصفتها المصدر الثاني للوحي الإلهي. وهكذا، «انتهى به الأمر برفض كل الأحاديث تقريبًا باعتبارها لا يُعوَّل عليها» (براون ١٩٩٦: ٣٣). إلا أن هذا ليس معناه أنه رفض السنة برمتها، وإن كانت الأحاديث تُعد الناقل الرئيسي للسنة.

وعلى غرار أحمد خان، يبدو أن المصري محمد عبده (١٨٤٨–١٩٠٥) قد اتخذ موقفًا نقديًّا، وإن كان أكثر حذرًا، تجاه المضمون الذي انتقل إلينا عَبْر كتب السنة. فلم يتمادَ عبده نظريًّا في إعادة تعريف الحديث الصحيح. لكنه أحيانًا ما كان يفنِّد الأحاديث المتعارضة مع المعنى الصريح لبعض النصوص القرآنية أو المناقضة للعقل والمنطق السليم. يبدو هذا واضحًا جدًّا في رفضه للأحاديث المتعلقة بالسحر أو عمل الشيطان، وتلك التي تحكي عن نزول الملائكة لمحاربة العدو إلى جانب المحاربين المسلمين. وكما سنرى، فإن تفسيره شبه العقلاني للقرآن يحتاج إلى مقاربة نقدية للأحاديث (براون ١٩٩٦: ٣٧).

وهكذا شهدَت بداية القرن العشرين ظهور ما سُمي «حركة أهل القرآن»، وهي جماعة في الهند عارضَت جماعة أهل الحديث وأكَّدَت أن القرآن هو المصدر الإلهي الأصيل الوحيد في حين أن الأحاديث مصدرٌ إضافي خاضع للنقد التاريخي. كان هذا رد فعل نقديًّا للتأكيد على مرجعية السنة لدى حركة أهل الحديث، والذي أسفر عن ميل تجاه نسخةٍ طقسية من الإصلاح. وبدلًا من مدى أصالة السنة كما انتقلَت من خلال روايات الأحاديث، كان التحدي الأساسي الذي قدَّمه أهل القرآن هو ما إذا كانت السنة تساوي القرآن كوحيٍ إلهي. وكان في هذا مخالفةٌ للموقف القديم القائل بأن السُّنَّة شكلٌ من الوحي يساوي القرآن في مرجعيته، وإنْ كان يختلف معه في الشكل.

شهدت مصر أيضًا جدلًا مشابهًا لذلك الذي حدث في الهند، لكنه كان أقل عنفًا في لهجته. فمثل حركة أهل القرآن الهندية، التي تأثَّرَت بتأكيد سيد أحمد خان على عالمية القرآن في مقابل تاريخية السنة، طوَّر ناقدو السنة المصريون موقف عبده الحَذِر نحو كتب الحديث إلى موقفٍ أكثر راديكالية، رافعين شعار «الإسلام هو القرآن وحده» في مقال في مجلة «المنار» عام ١٩٠٧ (صدقي ١٩٠٧: ٩٠٦ وما بعدها).[٣] تصاعدَت ردود أفعالٍ قوية نحو هذه الدعوة من دولٍ إسلامية متعددة، منها الهند. وكان من أكثر نتائج هذا

الجدال إثارةً للاهتمام بشأن أصالة الأحاديث هي نشأة محاولات لفصل موضوع مرجعية السُّنَّة عن موضوع نقد الأصالة التاريخية للأحاديث. هكذا كانت نتائج النقد الحديث للأحاديث مقبولة، ولو جزئيًّا، وظلت أصالة السُّنَّة مصونةً عمومًا.

(٥) نظرة جديدة لمعنى القرآن

يمكن تقسيم توجُّه التفسير الحديث للقرآن إلى ثلاثة تياراتٍ أساسية، يتناول كلٌّ منها بالأساس أحد التحديات الرئيسية للحداثة؛ أي، العلم والعقل والسياسة. وفي حين أن تحدِّيَي العلم والعقل جرى تناولهما في التفسير الجديد للقرآن في القرن التاسع عشر في الهند ومصر، فإن تحدي السياسة كان سيتكشَّف في القرن العشرين، خصوصًا مع إلغاء الخلافة وإقامة دولة باكستان. كانت الثقة التامة في العلم متجلية بالأخص في الهند، وهو ما يفسِّر حرص الأفغاني على تفنيد «المذهب الطبيعي» في الكتاب الوحيد الذي ألَّفه.

(٥-١) الإسلام والعلم

لقد تحدثنا قبل ذلك عن سيد أحمد خان، الهندي الذي تناول مسألة العلم في تفسيره للقرآن. وكما رأينا، فقد كان الهدف من نقده للأحاديث والنظر في مكانة السُّنَّة هو تحرير تفسير القرآن من الاعتماد البالغ على التراث، ليتيسر بذلك تقديم فهم أحدث نوعًا ما لرسالة الله. وحين راح ينتقد التفسيرات القرآنية القديمة من ناحية المصادر ومواضيع الاهتمام، تقبَّل فقط أجزاءها التي تتناول الجوانب الأدبية من القرآن. كان محور اهتمامه الأساسي هو جعل معنى القرآن منسجمًا مع الاكتشافات الحديثة للعلوم الطبيعية. فقد كان يزعم أنه لا بد من وضع اكتشافات العلوم الطبيعية في الحسبان أثناء شرح معاني الأجزاء ذات الصلة من القرآن؛ حيث إنها لا تتضمن أي شيء يخالف «قانون الطبيعة». إن الاكتشافات العلمية الحديثة هي تجسيد لوعود الله على أرض الواقع، في حين أن القرآن يقدِّم وعود الله بالكلمات. وبناءً على هذه الحُجة، ذهب أحمد خان إلى أن القرآن لا بد أن يتفق مع قانون الطبيعة، بما في ذلك الاكتشافات العلمية. ولذلك رفض المعجزات، وكذلك الكثير من الأوصاف القرآنية التي اعتبرها «خارقة للطبيعة» بمعناها الحرفي. فقد رأى أنها مجازاتٌ وتعبيراتٌ غير مباشرة عن الواقع (خان ١٩٩٥: ١–٢٠).

رأى أحمد خان أن الكلمات والتعبيرات القرآنية لا ينبغي فهمها بمعناها الحرفي المباشر فقط؛ فالنص المقدس كثيرًا ما يستخدم المجازات والأمثال وغيرها من التعبيرات غير

المباشرة. ولكي يعطي هذا الادعاء دعمًا أصيلًا من التراث، جعل يشرح كيف أن العلماء القدامى لم يعمدوا دائمًا لفهم كلمات القرآن بمعانيها الحرفية، لا سيما حين تكون تلك المعاني مخالفة للمنطق السليم أو العقل. لقد كانوا مؤمنين بالمعجزات، ولذلك كانوا يصدقون أوصاف القرآن الخارقة للطبيعة بمعانيها الحرفية فقط لأن العلوم الطبيعية لم تكن متطورة بدرجةٍ كافية في تلك العصور. لكن نظرًا لقلة المعلومات المتوفرة عن الأدب العربي قبل الإسلام، فقد استنتج أنه من الممكن أن الكلمات والعبارات كانت لها معانٍ أخرى غير التي أوضحها اللغويون. ومن ثَم فإنه من اللازم كذلك أن تُستخدم مصادرُ أخرى وأن تُقبل معاني القرآن القائمة على تلك المصادر، حتى إن كانت تلك المعاني غير موجودة في المعاجم (خان ١٩٩٥: ١٥).

من البيِّن أن سيد أحمد خان كان متقبلًا بلا مناقشة للمفهوم الصريح للقرآن باعتباره نصًّا، وهو المفهوم الذي ظل راسخًا منذ تدوينه. وهذا يفسِّر إعجابه بالأجزاء التي تركِّز على جانبه الأدبي في التفسيرات القديمة. وعلى الرغم من تحفُّظه إزاء القَدْر المتوفر من المعلومات عن ثقافة ما قبل الإسلام، فقد ركَّز منهجيًّا على أهميتها. واستنتجَ أن القرآن لا بد، أولًا وقبل أي شيء، أن يُفهَم ويُشرَح ويُفسَّر بالقرآن نفسه؛ أي، بفهم بنائه الداخلي. وهو مبدأ مأخوذ من الكتاب العزيز (خان ١٩٩٥: ٢ و١٣–١٥). وثانيًا، رأى أن فهم القرآن يلزمه فهم الأدب العربي قبل الإسلام.

من الناحية المنهجية، ليس هناك جديد في رؤية سيد أحمد خان. إلا أن الفرق بين تفسيره وبين التفسيرات القديمة يكمن في مجال المعنى — المعنى الحديث — الذي يرى العلم، العلم الطبيعي خاصةً، الدين الجديد للعلمانية. فقد كان مأخوذًا بالعالم الجديد للعلوم والاكتشافات، حتى إنه سعى إلى العثور على سبيل لدمجه في النص المقدس. وأزعم هنا أن محاولة سيد أحمد خان لإعادة التفكير في معنى القرآن لقبول الاكتشافات العلمية هي البذرة التي ستتطور لاحقًا لما يبدو أنهما تياران متعارضان، وهما تيار الإعجاز العلمي للقرآن (الإسكندراني ١٨٨٠؛ ١٨٨٣؛ ١٨٩٧؛ جوهري ١٩٧١؛ الشرفي ١٩٩٠: ٦٩–٧٦)، وتيار «أسلمة» المعرفة والعلوم.[٤] يرى التيار الأول أن النظريات العلمية كلها مشار إليها ضمنًا في القرآن. وبالتالي فإن معجزة القرآن تتجاوز النظرية القديمة للإعجاز الأسلوبي لتشمل الإعجاز العلمي. أما التيار الثاني، أسلمة المعرفة، فهو يتقصَّى الجذور الإسلامية للمعرفة الحديثة. وسوف نرجع للتيارين لاحقًا.

(٥-٢) الإسلام والعقلانية

رغم أن محمد عبده لم يكن عالم كلام ولا فيلسوفًا، فقد أعجَبَته المعرفة الفلسفية والصوفية لجمال الدين الأفغاني. لكن في حين كان الأفغاني ناشطًا ومعلمًا يستنهض الهمم (عمارة ١٩٦٨: ٢٩)، فقد ابتعد عبده عن السياسة وحصر اهتمامه في مجال الفكر، خصوصًا بعد نفيه لمشاركته في الثورة العرابية التي انتهت بالاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢. ولتأثُّره الشديد بالأفغاني الذي أدخل في مصر فكرة التفسير الجديد والحديث للإسلام، تبنَّى محمد عبده توليفة من العقلانية الكلاسيكية والوعي الاجتماعي السياسي الحديث. وقد مكَّنه هذا من إعادة فحص المصدرَين الرئيسيَّين للمعرفة الإسلامية، القرآن والسنة، وكذلك بنية علم الكلام. وقد مهَّد هذا الطريق لما سيُعرف باسم حركة الإصلاح.

بعد تعيينه مفتيًا للديار المصرية عام ١٨٩٩ (عبده ١٩٧٢: ١٠٥ والصفحة التالية)، عالج محمد عبده عدة مواضيعَ اجتماعية وثقافية عملية من منظورٍ إسلامي عقلاني. وأنشأ برنامجًا لإصلاح التعليم العالي الإسلامي وتطبيق الشريعة. وكذلك سعى لتطبيق هذه التغييرات العملية عام ١٨٩٢ بإصلاحاتٍ مزمعة للتعليم عمومًا والأزهر على وجه الخصوص. وقد اقترح بالإضافة إلى ذلك خططًا كثيرة لإصلاح النظام القضائي. وكانت جهوده لإصلاح الأزهر في بعض النواحي موفقةً إلى حدٍّ ما. لكن نظرًا للمقاومة الشديدة من جانب العلماء التقليديين لذلك، فقد بدأ يولي الإصلاح الفكري اهتمامًا أكبر. وقد برهنَت كل هذه الأعمال على ثقته في كلٍّ من «العقل» و«الدين» باعتبارهما أفضل أساس للحيلولة دون ضلال العقل. وقد جعَلَته قضايا الإسلام والمعرفة الحديثة التي شكَّلَت جوهر كتاباته يُعيد دراسة التراث الإسلامي. فقد دفَعَته لفتح «باب الاجتهاد» على مصراعَيه، وفي كل مجالات الحياة الاجتماعية والفكرية. وحيث إنه رأى أن الدين جزءٌ أساسي من الوجود البشري، فقد كان إصلاح الفكر الإسلامي هو السبيل الوحيد لبدء إصلاحٍ حقيقي.

وقد تناول مفهوم القرآن بوصفه «نصًّا» باستفاضة في كتابه «تفسير المنار»، بالتأكيد ضمنًا على تكوينه الأدبي، ثم بالربط بين أسلوب رسالته التي جاءت في القرن السابع الميلادي والمستوى الفكري للذهن العربي آنذاك. وهكذا، كان لزامًا فهم أي شيءٍ بدا غير عقلاني أو مخالفًا للمنطق والعلم في القرآن على أنه يعكس الرؤية العربية للعالم في ذلك الأوان. فيجب تفسير كل الآيات التي تشير للخرافات على غرار السحر والحسد على أنها تعبيرٌ عن المعتقدات العربية. علاوةً على ذلك، تأتي الصور الجمالية الأدبية (على غرار «المجاز» و«المثل») في «تفسير المنار» باعتبارها أساسًا لتفسيرٍ عقلاني لكل الأحداث

والأفعال الخارقة المذكورة في القرآن. ومن ثَم، فقد فسَّر محمد عبده الآيات التي تتنزل فيها الملائكة من السماء لتحارب الكفار على أنها تعبيرٌ عن التشجيع؛ فقد أتت لبث الطمأنينة في نفوس المؤمنين ومساعدتهم على النصر (عبده ١٩٧٢: ٥٠٦–٥١١). وكانت هذه تحديدًا أول محاولةٍ واضحة لإعادة وضع القرآن في سياقه في ضوء الخلفية الثقافية للقرن السابع الميلادي، وهو الأسلوب الذي طوَّره لاحقًا مفكرون مصريون وعرب ومسلمون. وقد أدَّت عملية إعادة وضع القرآن في سياقه هذه بمحمد عبده لتخليص قصص القرآن من الطابع الأسطوري. هذا إلى جانب أنه كاد يُزيل عنه الإبهام.

في حين كان سيد أحمد خان يحاول المواءمة بين القرآن والعلم بالمعادلة بينهما — المعادلة بين وعد الله «فعليًّا» ووعده «بالكلمات» — فقد اكتفى محمد عبده بوضع القرآن في سياق القرن السابع الميلادي، مستبعدًا بذلك أي محاولة للمقارنة بين القرآن والعلم. وكانت أهم إسهاماته في هذا المجال إصراره على أن القرآن ليس كتابًا للتاريخ ولا كتابًا للعلم؛ وإنما كتابٌ للهداية. وبالتالي، فإن أي بحث عن دليل على نظريةٍ علمية هو بحثٌ عقيم. ومن جهةٍ أخرى، لا يجدُر الاعتداد بقصص القرآن باعتبارها وثائق تاريخية. ففي واقع الأمر، إن الوقائع التاريخية المذكورة في قصص القرآن مقدمة بأسلوبٍ أدبي وقصصي لنقل رسائلَ وعظية (عبده ١٩٧٢: ٣٠ وما بعدها). كان محمد عبده واضحًا جدًّا بشأن الفرق بين «التأريخ» وقصص القرآن. فالتأريخ مجالٌ علمي من المعرفة يقوم على الاستقصاء والبحث النقدي للبيانات المتوفرة (الروايات والأقوال والذكريات والأدلة الجغرافية أو المادية مثلًا). في المقابل، الهدف من القصص القرآنية هو تحقيقُ أغراضٍ أخلاقية وروحانية ودينية. وهي قد تكون قائمة على بعض الحوادث التاريخية، لكن الهدف منها ليس إعطاء معلومات عن التاريخ. ويفسِّر هذا عدم ذكر أسماء الأشخاص أو الأماكن أو التواريخ في هذه القصص. إذ يُحذف الكثير من التفاصيل، حتى إذا كانت القصة عن أحد الأنبياء أو عدوٍّ له (مثل فرعون). وهكذا، كان محمد عبده معارضًا واضحًا لمنهج المفسرين القدامى الذين حاولوا توضيح هذه المبهمات. فقد شدَّد على أن أهمية القصة ليست متوقفة على تلك المعلومات. وإنما تتوقف على الرسالة «الوعظية» التي يمكن استنباطها منها.[٥]

من المهم أن نؤكِّد هنا على أن الخطاب الفكري الليبرالي لمحمد عبده يمثل الجانب الفكري لمشروع التحديث الذي بدأه محمد علي (١٧٦٠–١٨٤٩) لإقامة دولةٍ حديثة في مصر. وهو المشروع الذي نفَّذه حفيد محمد علي، الخديوي إسماعيل (١٨٦٣–١٨٧٩)،

الذي أفصح عن رغبته في جعل مصر مثل أي دولة أوروبية. كانت أفكار محمد عبده ذات أثرٍ بالغ في القرن العشرين، تقريبًا في أنحاء العالم الإسلامي بأَسْره، وذلك بفضل مجلة «المنار» (١٨٩٨–١٩٣٦) التي أنشأها رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥)، تلميذ محمد عبده وزميله. وكما سنرى، رغم أن المجلة كانت منبرًا لنشر أفكار محمد عبده، فقد حوَّلها رضا في اتجاهٍ أكثر تحفظًا بنشر أبعاد أفكاره التراثية بدلًا من أبعادها الليبرالية.

وعلى غرار محمد عبده، كانت جهود أحمد خان لتحرير مجال تفسير القرآن من التراث تنطوي على الاستعانة بمبادئ «العقل» و«الطبيعة» بدلًا من الإفراط في الاعتماد على الاقتباس من التراث. فقد رأى أن القرآن كيانٌ مستقل، لا يحتاج فهمُه إلا إعمالَ عقلٍ مخلص ومستنير. ولا ينبغي أن تعتمد مبادئ التفسير على الأحاديث، بما أن ذلك سيسلب القرآن سِمتَه الأبدية والعالمية. وهكذا كانت معجزة القرآن الكبرى من وجهة نظر خان هي عالميته، التي تمكِّن كل جيل من اكتشاف معنًى يهمُّه فيه، بغض النظر عن النمو المستمر للمعرفة البشرية. أما التفسير المستند إلى الأحاديث فهو غالبًا ما يقصر معاني القرآن على موقفٍ تاريخي محدد، وبذلك يقضي على عالميته (براون ١٩٩٦: ٤٤).

وقد بذل محمد عبده قصارى جهده، في تفسيره خصوصًا، لإعلان براءة الإسلام من تخلف العالم الإسلامي. إذ إنه بالتفرقة بين «الإسلام» و«المسلمين»، جعل المسئولية على البشر الذين أساءوا فهم الرسالة الخالصة للإسلام وأساءوا تفسيرها. وبناءً على هذه التفرقة، بات الإسلام والتراث الإسلامي هما الإطار المرجعي الوحيد الباعث على التقدم. وهكذا لم يعُد المسلمون يَرَون التقدم والتخلف نتاجَ بيئةٍ سياسية اجتماعية وثقافية في مجتمعٍ ما. فالتخلف السياسي الاجتماعي أتى من القصور في فهم التراث الديني. وبذلك كان الحل الوحيد هو الرجوع لفهمه فهمًا خالصًا دقيقًا، فهو ما مكَّن المسلمين من بسط سلطانهم على العالم في الماضي. وأي حلول يقدِّمها الجانب الآخر — الغرب — ستبعث على رد فعلٍ قائم على الهُوية المفروضة من جانب الغازي؛ أي، الهوية المختزلة في جانب واحد وهو الدين.

عكَس المذهب العقلاني الذي اتخذه خان ومحمد عبده إعجابهما بمبادئ الثورة الفرنسية، التي جذَبَت الكثير من المفكرين المسلمين من الأتراك والعرب. كان الدافع وراء نقد محمد عبده للمسيحية والكنيسة الذي يهدف إلى الدفاع عن الإسلام هو عقدة دونية تجاه أوروبا وخلفيتها الثقافية المسيحية، وتأثره بالمذهب العقلاني الأوروبي. فقد كان يرى أن تقدم أوروبا القوي والشديد كان نتيجة لتخليها عن المسيحية، حسبما عبَّر

في أشهر عباراته البالغة الدلالة والتي يُكثِر الاستشهاد بها بخصوص موضوع الإسلام والمسيحية وأوروبا. في الواقع إن أوروبا لم يكن لديها خيار آخر، لكون المسيحية دين خضوع وانصياع وترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله. أماً الإسلام فقد أمر المسلمين باكتساب القوة والسلطة. لذلك كان من المنطقي أن يستنتج عبده، عندما شهد احتلال أوروبا لبلاد المسلمين وسيادتها عليها، أن الإسلام «الحقيقي» موجود في أوروبا، حيث الناس غير مسلمين. ولذلك فقد حَضَّ المسلمين على تحصيل كل الفوائد التقنية لدى أوروبا مع الالتزام بتراثهم ليستمدوا منه الهُدى المعنوي والأخلاقي والروحاني. وقد عكس هذا المزجُ بين النظر لأوروبا كمثالٍ على التقدم المادي، والنظر إلى «الماضي» من أجل الهداية، استراتيجية سياسية براجماتية؛ وهي محاربة العدو باقتراض التقنية العسكرية الغربية المتقدمة. لا شك أنه لم يكن هناك ضَيرٌ في الانفتاح على العلوم والتقنية. أما عن اقتراض العقلانية والتنوير الأوروبي الحديث، فهو أمرٌ أمكن تبريره عن طريق علم الكلام والفلسفة الإسلاميَّين الكلاسيكيَّين، خاصةً لدى المعتزلة وابن رشد.

(٦) الخلاصة

مهَّد سيد أحمد خان ومحمد عبده الطريق للمفكرين المسلمين طوال القرن العشرين لإعادة التفكير في معنى القرآن، وبالتالي معنى الإسلام، مما أتاح لهم التأقلم مع الحداثة بطرقٍ مختلفة. وكما بينَّا، فقد كان سيد أحمد خان مشغولًا في الأساس بتحدي العلوم الحديثة، في حين كان محمد عبده مشغولًا بموضوع العقلانية في العموم. إذا كنا سنعُد منهج خان البذرة لما سيكون تيار الإعجاز العلمي اللاحق؛ أي، الاعتقاد بأن القرآن تنبأ بالنظريات العلمية الحديثة، وكذلك تيار «أسلمة» العلوم والمعرفة، فقد كان منهج عبده ميالًا لما صار معروفًا باسم «المقاربة الأدبية». ورغم ذلك، فقد شهد القرن العشرين تسييس الإسلام ومقاومته للهيمنة الغربية، وهي الحركة التي بدأَت في الهند وانتهت بإقامة باكستان لتكون دولةً للهنود المسلمين. وفي هذا السياق، صارت أفكار المودودي ومبادئه المصدر الحقيقي للتفسيرات السياسية والأيديولوجية المستقبلية للقرآن.

هوامش

(١) سياسي ودبلوماسي ومؤرخ أدار التوسُّع الاستعماري الفرنسي الهائل في أفريقيا، وناصر التحالف الفرنسي الروسي الذي تبيَّن أنه كان عاملًا مهمًّا في الأحداث التي أدت

إلى الحرب العالمية الأولى. ولما كان أحد القوميين الفرنسيين، فقد كان ملتزمًا بسياسات التوسُّع الاستعماري. وخلال خدمته في الوزارة، تأسَّسَت الهيمنة الفرنسية في غرب أفريقيا الفرنسي ومدغشقر وتونس، مع شن غارات على الجزائر.

(٢) أنشأ مسجد الأزهر الفاطميون، الذين فتحوا مصر عام ٩٦٩ ميلاديًّا. وكان يمثل شيئًا أكبر من مكان محلي للعبادة، كما كان أيضًا جامعًا. ولما كانت أغلبية المسلمين من المصريين سنيين، لديهم القوانين الشرعية المحافظة والأشكال التقليدية من العبادة التي يطبِّقونها، فقد توخَّى الفاطميون الحذَر لكيلا يمسوها. وبدلًا من اللجوء للقهر، حاول الفاطميون أن يستميلوا الرعايا السنيين بنظام قائم على الأيديولوجيا والدعاية. فكانت إحدى الوسائل الرئيسية للترويج للنفوذ الفاطمي هي نظامهم القانوني، الذي كان متغلغلًا في أيديولوجيتهم الخاصة. وخلال الدولة الأيوبية (١١٧١–١٢٥٠)، أُهمل الأزهر إهمالًا شديدًا؛ إذ كان الهدف استعادة التقليد السني وتنحية الفاطميين. وخلال عصر المماليك (١٢٥٠–١٥١٧)، أُعيد إحياء الأزهر ليكون له دورٌ مهم. أولًا، وُكلَت إليه مهمة المساعدة في الحفاظ على اللغة العربية؛ إذ كان المماليك أنفسهم يتحدثون لهجاتٍ تركية. وكانت ثاني المسئوليات الموكَلة للكليات والمدارس الخاصة بالجامع هي الحفاظ على احترام الشريعة بصفتها الوسيلة الوحيدة للحفاظ على حقوق الناس في مواجهة التسلط العسكري الجامح الذي مارسه المماليك. وكانت المهمة الثالثة للأزهر هي تدريس مبادئ الأخلاق والعدالة الاجتماعية المذكورة في القرآن في فترة تفشَّت فيها الأنانية والبذخ بنحوٍ مشين في الطبقة الحاكمة. ورابعًا، كان على شيوخ الأزهر في تلك الفترة التي اتسمَت بالبيروقراطية البالغة الصرامة أن يحافظوا على تعاليم الحب والتسامح والإحسان التي أوصى بها النبي محمد. وخدم الأزهر الناس بطريقةٍ خامسة، حيث وفر لهم الملاذ في أوقات الخطر. وأخيرًا، خلال حكم المماليك، كانت ثمَّة حاجة إلى الأزهر للحفاظ على المرتبة العالية للدين في خِضم تعصُّب ترتَّب على قرنَين من العدوان الصليبي، والخرافة والجهل الناشئَين عن الفقر، في المناطق الريفية خصوصًا. كانت إعادة إحياء الأزهر، بعد أن جعله صلاح الدين في منزلة مسجدٍ صغير، عملية لها بالغ الأثَر، حتى في سياق التاريخ المصري، نظرًا لضرورة الحفاظ على الثقافة والدين الحقيقيَّين الناتجَين عن دعوة النبي محمد.

حين دمَّرَت غزوات المغول غرب آسيا في القرنَين الثالث عشر والرابع عشر، حلت القاهرة محل بغداد باعتبارها المركز الثقافي الرئيسي للعرب. لم يعُد الأزهر جامعًا ومركزًا تعليميًّا مهمًّا فقط، وإنما صار مزارًا للأتقياء، ونزلًا للحجاج، وملجأً للفقراء ومكانًا لتجمع

النُّساك. وفي عام ١٤٩٧، أبحر فاسكو دا جاما حول رأس الرجاء الصالح، ليكتشف طريقًا تِجاريًّا جديدًا للهند. وسرعان ما صار رأس الرجاء الصالح الطريق المستخدم للتجارة بين أوروبا والشرق، وخسرَت مصر عوائدها من المكوس والإيرادات الناتجة عن عمليات إعادة الشحن. وترتَّب على ما تلا ذلك من خسائر وركود لا مفر منهما أن السلطان لم يستطع أن يدفع لجنوده المماليك وحلفائه من البدو ما يكفي لضمان رضاهم، وانخفضَت الروح المعنوية للجيش. بل إلى جانب تدمير التجارة المصرية، غزا البرتغاليون البحر الأحمر أيضًا.

كان الحكم العثماني لمصر يسترشد بثلاثة مبادئ، أثَّر اثنان منها تأثيرًا إيجابيًّا على دور الأزهر. كان الباشا، الذي كان يُعين لمدة عام واحد فقط، يستعين بديوانَين قائمَين في القاهرة. هذان الديوانان، علاوةً على اشتمالهما على المسئولين الإداريين وأمراء المماليك، كانا يضُمان أيضًا قضاة المذاهب الأربعة وعددًا من الشيوخ المهمين. فكان هذا يعطي الأزهر سلطة التأثير في الشئون السياسية. إن الفتح العثماني بتركه الشئون المحلية لمصر لإدارة المماليك، ترك الأزهر عُرضةً لسيطرة المسئولين المماليك المحليين، وطلَب منه خلال القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر نفس الخدمات التي قدمها خلال الحملات الصليبية والغزو المغولي.

(٣) أُسِّست هذه المجلة عام ١٨٩٨، وظلت تصدر حتى وفاة مؤسسها رشيد رضا، أحد تلامذة محمد عبده، عام ١٩٣٥.

(٤) جاء في مقال نُشر في الملحق الأسبوعي لجريدة «الأهرام»، الصادر في ٢٧ أكتوبر، عام ٢٠٠٠، الصفحة ٢، أن الهدف من الإعجاز العلمي للقرآن ليس إقناع العرب بأصالة القرآن وقدسيته. فيقول الكاتب إن حسب العرب التأكد من إعجاز القرآن من خلال بيانه البليغ؛ غير أن هذا التفسير غير كافٍ ولا مقبول لغير العرب. أضف إلى ذلك أن العلم هو أعلى أشكال المعرفة في الثقافة الغربية. كان المقال مكتوبًا أساسًا للرد على النقد الموجَّه لفكرة «الإعجاز العلمي للقرآن». يُقال إن الربط بين القرآن والنظريات العلمية، وهي متغيرة وعرضة للتحدي لمواكبة تطوُّر المعرفة البشرية، إنما يضُر بقدسية القرآن وأبديته، وهو كلام الله. ودفاعًا عن صحة الإعجاز العلمي للقرآن، يفرِّق الكاتب بين الحقيقة والنظرية العلمية، زاعمًا أن إعجاز القرآن قائم على الأولى لا الثانية. إذا كانت هذه الحقائق واردة في القرآن، صراحةً أو ضمنًا، فهي تعطي الدليل القوي والشامل على أنه من عند الله. وفي هذا السياق، صار اتفاق الإسلام، خصوصًا القرآن، مع العلم الحديث، مسألة

تشغل عددًا من المفكرين المسلمين من غير رجال الدين. من المراجع ذات الصلة التي يمكن الرجوع إليها: الإسكندراني ١٨٨٠ و١٨٨٣؛ وفكري ١٨٩٧؛ وجوهري. إن المرجع الأخير تفسيرٌ يضم عدة مجلدات بذل فيها الكاتب ما في وسعه لتحديد كل ما في القرآن من روابط مع العلوم الحديثة والتقنية الحديثة، بل حتى الاكتشافات الحديثة. فهو يتناول على سبيل المثال ٦ آيات من سورة المائدة، من ٢٧ حتى ٣٢، في ٢٥ صفحة تضم عدة عناوين أولها «التفسير اللفظي» وآخرها «الخزائن الحديدية في القرآن». قارن بين هذا المرجع والشرفي ١٩٩٠: ٦٩–٧٦.

(٥) للاطلاع على آراء محمد عبده بخصوص قصص القرآن بالتفصيل، انظر «تفسير المنار»، طبعة القاهرة الثانية المعاد طباعتها، المجلد ١، الصفحات ١٩–٢١، ٢١٠–٢١١، ٢١٥، ٢٢٩–٢٣٠، ٢٣٣–٢٣٤، ٢٧١؛ المجلد ٣، الصفحات ٤٧–٤٨؛ المجلد ٤، الصفحات ٧، ٤٢، ٩٢–٩٣. كان محمد عبده متأثرًا بدرجةٍ بالغة بعلم الكلام العقلاني الإسلامي الكلاسيكي؛ وهو ما يتجلى بوضوح في عمله «رسالة التوحيد» (الذي نُشر لأول مرة عام ١٨٩٧/ ١٣١٥)، الذي كان أول أطروحةٍ حديثة في علم الكلام. كما ألف عمله الأشهر الذي دافع فيه عن الإسلام ضد المسيحية، بعنوان «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» (الذي نُشر لأول مرة عام ١٩٠٢) حيث أسهب في مناقشة مسائل المعرفة والحضارة.

الفصل الثالث

القرن العشرون

مقدمة

يتناول هذا الفصل إصلاح الفكر الإسلامي خلال القرن العشرين وتقديم مفهوم الدولة القومية الحديثة، في مصر وتركيا خصوصًا. كان موضوع الإصلاح بحاجة لأن يُعاد تعريفه من أجل إفساح المجال لتبنِّي مفاهيمَ وأعرافٍ غربية حديثة على غرار «الحرية» و«العقل» و«الديمقراطية». ظهرَت مسألة السياسة في أعقاب الانهيار المثير للإمبراطورية العثمانية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وقرار الحركة التركية الوطنية الجديدة عام ١٩٢٤ إلغاء الخلافة. وقد أثارت هذه الأحداث السؤال عما إذا كانت الخلافة تمثل عرفًا إسلاميًّا أم أنها كانت مجرد نظام سياسي يمكن أن يُستبدَل به نظامٌ آخر دون خسارة هُوية الإسلام. وقد دافع المصري علي عبد الرازق (١٨٨٨–١٩٦٦) عن إلغائها مدعيًا بأنه لا يُوجَد نظامٌ سياسي يمكن أن يُوصَف بأنه إسلامي. واستجاب محمد رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥) متخذًا اتجاهًا آخر؛ حيث دافع عنها بصفتها نظامًا إسلاميًّا أصيلًا لا بد من إعادة إنشائه لمنع المسلمين من الرجوع للجاهلية. جاءت الاستجابة السياسية في شكل تنظيم الإخوان المسلمين، الذي تأسس في مصر عام ١٩٢٨. سعى الإخوان المسلمون لإعادة إنشاء المجتمع الإسلامي في مصر كنموذجٍ مثالي يجب تطبيقه في سائر الدول، قبل إقامة الخلافة مجددًا. وهكذا صارت إعادة الأسلمة مضادًّا للتحديث، الذي صُوِّر على أنه التغريب.

(١) ظهور الإسلام السياسي

سيُحلِّل هذا القسم الجدال الذي دار في العالم الإسلامي بين معارضي الحداثة والإسلام السياسي. وهو بدلًا من استعراض آراء المفكرين سيركز على الموضوعات الآتية: الشريعة

والقانون، والديمقراطية والمجتمع المدني، وحقوق المرأة، والحرية الدينية، وحرية الفكر، والمسلمون وغير المسلمين (حقوق الأقلية)، ومكانة النصوص المقدسة. وهذه كلها موضوعاتٌ لا تزال متداولة حتى اليوم. وسنتناول هنا أفكار مفكِّرين من أنحاء العالم الإسلامي بالتحليل النقدي. وسنُورِد الجدال الدائر في الساحة المحلية لمصر وإيران والعراق وإندونيسيا، لإتاحة الاطلاع على السياق المحلي. وهذا يُبيِّن التفاعل المتبادل بين المفكرين المسلمين والأفكار الناشئة في سياق المجادلات المحلية المختلفة. كما أنه يُبيِّن تأثير أوروبا في إثارة هذا الجدل في العالم الإسلامي.

(١-١) مصر

رأينا في الفصل الماضي أن حركة الإصلاح التي بدأها الأفغاني وطوَّرها محمد عبده قد عكسَت نظرةً مرتبكة تجاه أوروبا والحداثة على حدٍّ سواء. فقد كانت أوروبا الخصم الواجب مقاومته وكذلك المعلم الواجب التعلم منه. أما الماضي الذهبي، من جهةٍ أخرى — التراث الإسلامي — فقد اعتُبِر ذخيرة القيم المعنوية والأخلاقية والروحانية. على أي حال، فقد ظلَّت روح محمد عبده العقلانية حيةً في مصر طوال القرن العشرين بعد وفاته عام ١٩٠٥. حيث تجلَّت النزعتان العقلانية والمحافظة اللتان خلَّدَتا كتاباته كلٌّ على حِدَة. وفي الوقت نفسه، أخذَت الحركة الوطنية ضد الاحتلال البريطاني تنمو سريعًا. وبعد وفاة محمد عبده بعامَين فقط، شهدَت مصر ميلاد ثلاثة أحزابٍ سياسية، لكلٍّ منها أجندتُه الثقافية والسياسية وصحيفتُه. فكان حزب الأمة لديه صحيفة «الجريدة»، وحزب الإصلاح لديه صحيفة «المؤيد»، والحزب الوطني لديه صحيفة «اللواء».

كان موضوع الإصلاح السياسي والاجتماعي حاضرًا في كل مكان في العالم الإسلامي قبل عام ١٩٢٤. فقد كرَّس عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨–١٩٠٢) من سوريا، الذي قضى السنوات الأخيرة من حياته في مصر، كل مجهوده للقضاء على الطغيان، سواء كان سياسيًّا أو دينيًّا. أما أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤–١٨٧٨) فقد كان مهتمًّا أكثر بالموضوعات المتعلقة بإصلاح اللغة والأدب. نشأ الشدياق مارونيًّا، ثم صار بروتستانتيًّا ثم اعتنق الإسلام، وكانت حياته وكتاباته — التي كان أغلبها يوميات أسفار (العظمة ١٩٩٥: ٧) — تعكس موقفًا نقديًّا من الدين. وقد جعله هذا أحد أوائل المدافعين عن فكرتَين مهمتَين سيأتي الجدل بشأنهما فيما بعدُ، وهما الحرية الدينية والفصل بين الدين والسياسة. وقد أقام دفاعه عن الحرية الدينية على فكرة أن الدين في جوهره حريةٌ

شخصية وليس واجبًا مجتمعيًّا. والطريقة الوحيدة للحفاظ على هذه الحرية هي الفصل بين الدين والسياسة. ولتأثُّره بأسفاره، فقد كانت هناك نزعةٌ اشتراكية في أفكاره. وهذا ما جعله يُوصَف بأنه مفكرٌ تنويري. أما الكواكبي، فقد أقام ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والقوة السياسية على تفسيره التحليلي للخطر المتأصل في ضمهما في قبضةٍ واحدة. وهو في نقده العنيف للنظام العثماني المستبد قد أعلن براءة الإسلام من ذلك الاستبداد، ليدحض بذلك ادعاء بعض كُتَّاب الغرب بأنه سمةٌ أصيلة في الإسلام. فقد بدا الإسلام في دفاعه طريقًا وسطًا بين الديمقراطية والأرستقراطية (الكواكبي ١٩٩٣: ١٥–١٦).

انعكس الجانب الليبرالي من تفكير محمد عبده أيضًا في كتابات قاسم أمين (١٨٦٣–١٩٠٨). نادى خريجُ مدرسة الحقوق هذا بتحرير المرأة في الحياة الاجتماعية. وأدَّت كتاباته، «تحرير المرأة» (١٨٩٩) و«المرأة الجديدة» (١٩٠١)، إلى ظهور كتاباتٍ معارضة بلغ إجماليُّ عددها نحو ٣٠ كتابًا وكُتيبًا نقديًّا. وقد ترتَّب على ما دعا إليه أن اهتزَّت المؤسسات الدينية بعنف واضطربَت الطبقاتُ المثقفة اضطرابًا شديدًا. وكان الخديوي، المسئول التركي الذي كان يحكُم مصر آنذاك، يحرص بشدة على شعبيته. وقد جعله هذا يُعرِب عن استيائه. كذلك جعل مصطفى كامل لبعض الوقت يُحوِّل كل طاقاته لمقاومة أفكار قاسم أمين، وقد كان حينها قائدًا وطنيًّا في أَوْج نفوذه. غير أن الأهم من ذلك هو أن محمد عبده، بصفته مصلحًا، راح يؤيد القضية بطريقةٍ غير مباشرة وذلك بالتزام الصمت (بن سليمان ١٩٨٢: ١١٩؛ عمارة ١٩٦٨: ١٧٢). وسواء كانت أفكار قاسم أمين منسجمة تمامًا مع أفكار محمد عبده أم لا، فليس هناك شكٌّ بشأن تأثير خطاب محمد عبده. فإن تردُّد الإمام محمد عبده، الذي كان مفتي الديار المصرية في ذلك الوقت، حيال دعم قاسم أمين على الملأ دعمًا صريحًا، رغم ما تعرَّض له من تحدٍّ واستفزاز للرد، يجعلنا نُعيد النظر في موقف محمد عبده كمفكرٍ عقلاني خالص (بن سليمان ١٩٨٢: ١٣٨–١٤٢). وقد انتقد العلماء المحافظون في مصر مؤخرًا أعمال قاسم أمين، واصفين إياها بأنها أشبه بمؤامرة ضد نظام الأسرة في الإسلام (بن سليمان ١٩٨٢: ٥١؛ أبو زيد ١٩٩٤: ٤٨–٥٢).

ومن المهم الإشارة إلى أن قاسم أمين أثناء دراسته في باريس قد تعاون مع الأفغاني ومحمد عبده في نشر «العروة الوثقى»، الجريدة الأسبوعية التي كانت تصدُر باللغة العربية، والتي لم يظهر منها سوى ١٨ عددًا. وثمَّة جانبٌ آخر لنشاط قاسم أمين؛ إذ له كتابٌ وطني بعنوان «المصريون»، صدر في باريس عام ١٨٩٤، وكَتبه باللغة الفرنسية ردًّا على دوق داركور، مؤلف كتاب «مصر والمصريون» (١٨٩٣) الذي استعرض فيه البلد

وبناءه الاجتماعي خصوصًا من وجهةِ نظرٍ استعماريةٍ مبالَغٍ فيها. ومرةً أخرى، كان قاسم أمين، على غرار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، يشارك في تكذيب الخطاب الاستعماري الجدلي، لكن من منظورٍ وطني.

كان السعي للإصلاح الاجتماعي والسياسي يوازيه بحثٌ عن إصلاح التعليم. ولما كان من الصعب إدخال تعديلاتٍ حقيقية على المناهج التقليدية لجامعة الأزهر، فقد أنشأ المصلح علي باشا مبارك (١٨٣٢–١٨٩٣) كليةً جديدة مستقلة عام ١٨٧٢. وكان الهدف من كلية دار العلوم هذه هو تعريف عدد من طلاب الأزهر بفروعٍ علمية جديدة في دورةٍ تدريبية مدتها خمس سنوات قبل أن يُقدِموا على التدريس في المدارس الجديدة التي أُنشئت حديثًا. كذلك أُقيمت مؤسسةٌ أخرى عام ١٩٠٥، وهي مدرسة القضاء الشرعي. وكان برنامجها لدراسة القانون نظريًّا وعمليًّا. وقد استهدفَت تدريب القضاة المستقبليين على القانون الإجرائي والمعياري الحديث، بجانب الشريعة، وتجهيزهم للمحاكم الحديثة. وقد تخرَّج في هذه الكلية أغلب المفكرين الذين لعبوا دورًا مهمًّا في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية لمصر.

وبعد عام، افتُتحَت أول جامعةٍ حديثةٍ غير دينية، غير حكومية، باسم الجامعة الأهلية. وقد ذكَرَت مذكرة تدشينها عام ١٩٠٦ أنها مؤسسةٌ علمانية أبوابها «مفتوحة لكل باحث عن المعرفة بغَض النظر عن جنسيته أو دينه». وقد وجَّه سعد زغلول، زعيم الحزب الوطني آنذاك، نقدًا شديدًا لأحمد زكي، رئيس مجلس إدارة الجامعة، على خطاب الافتتاح الذي أكَّد على الأمجاد الماضية للإسلام. فقد شعر زغلول أنه أمرٌ غيرُ لائق في افتتاح «جامعة لا دين لها إلا العلم» (ريد ١٩٩١: ٣١). وبعد بضع سنوات، مع مواجهة الجامعة لعجز في ميزانيتها، تدخَّلَت الحكومة بالدعم المالي. وقد تحوَّلَت المؤسسة المستقلة بهذه الخطوة عام ١٩٢٥ لهيئةٍ حكومية باسمٍ جديد هو جامعة فؤاد الأول. وقد تغيَّر اسمها مرةً أخرى بعد ثورة ١٩٥٢، ليصير هذه المرة جامعة القاهرة. ومع تطوُّرها سريعًا حتى باتت جامعةً وطنية عريقة، تنحَّى الأزهر عن مكانته باعتباره المركز الوحيد للدراسة الأكاديمية في مصر (دودج ١٩٦١: ١٤٣–١٤٤). فقد انتقل إلى الجامعة الجديدة على الفور طه حسين، الطالب الكفيف الذي كان يدرُس في الأزهر. ثم تَمُر الأيام ويصبح طه حسين رائد الإصلاح والتجديد في مصر خلال القرن العشرين.

رغم أن الهدف من جامعة القاهرة كان أن تصير مؤسسةً علمانية، فلم يترتَّب على ذلك فتح أبوابها تلقائيًّا لمفكرٍ مسيحي مثل جرجي زيدان، مؤسس مجلة «الهلال»

لتدريس التاريخ الإسلامي. اكتشف زيدان الثقافة الشرقية في قاعة المطالعة في المتحف البريطاني عام ١٨٨٦ وهو سرعان ما أثَّر على رؤيته للتاريخ العربي والإسلامي. لقد رأى أن المؤرخين العرب الأوائل قد سردوا حقائق غير مترابطة من دون رسم العلاقات بينها أو تقصي الأسباب التي أفضت إليها، وهو النقد الذي عبَّر عنه ابن خلدون صراحةً في مقدمته الشهيرة. كذلك رفض زيدان التاريخ التمجيدي؛ إذ قال: «التاريخ الحقيقي للأمة هو تاريخ حضارتها وثقافتها، وليس تاريخ حروبها وغزواتها كما أشار المؤرخون العرب القدامى في الإسلام» (ريد ١٩٩١: ٣٥–٣٦). غير أن منهجه النقدي لم يكن مقبولًا لدى أغلب العلماء المسلمين المعاصرين. لا شك أنه أقر بصدق النبي محمد، لكنه عارض القول بأن الحضارة الإسلامية أخذَت عن بيزنطة وبلاد فارس فقط، مدعيًا أن الحضارات القديمة للهلال الخصيب كانت عربية. لم يَلقَ هذا التفسير غير الديني للغزوات الإسلامية استحسانَ المتعصبين الذين رأَوا أن الأسباب الدنيوية لا تمُتُّ للأمر بصلةٍ في أفضل الأحوال، وتنتقص من إرادة الله في أسوَئِها (ريد ١٩٩١: ٣٦). ثم كان أن أُغلقَت مدرسة القضاة بعد ذلك ببضع سنوات، وأُلحقَت كلية دار العلوم بجامعة القاهرة عام ١٩٤٦. وكما رأينا، جامعة القاهرة، التي كان يُفترَض أن تكون مؤسسةً تعليميةً علمانية، واجهَت بدايةً صعبةً راجعةً للسياق الذي اجتمعَت فيه عملية الإصلاح والتحديث؛ قبول الحداثة تحت ضغطٍ براجماتي مع الاستمرار في التمسُّك بالتراث. أجاز ذلك للأزهر، المؤسسة التعليمية التقليدية، الاستمرار في اضطهاد العلماء الذين حاولوا التجديد مستندين لمنهجٍ نقدي للتراث. وبالطبع، كان الضحايا من جامعة القاهرة، فيما كان المحقِّقون من دار العلوم — التي هي أيضًا جزء من جامعة القاهرة — أو من الأزهر.

(١-٢) إيران والعراق

تمحور الجدال في إيران والعراق حول الاختيار بين سَنِّ دستورٍ جديد (مشروطة) أو البقاء في النطاق التقليدي للشريعة. وقد صدر بيانٌ متماسك ومهم بشأن المسائل السياسية والاجتماعية للإصلاح خلال الثورة الدستورية التي امتدت من عام ١٩٠٥ حتى ١٩١١. وشمل قطاعًا كبيرًا وعريضًا لا يُستهان به من العلماء الإيرانيين، الذين أشاروا إلى رسالة الشيخ محمد حسين النائيني (١٨٦٠–١٩٣٦) التي ظهَرَت في عام ١٩٠٩ بخصوص الحكومة الدستورية من منظور الإسلام الشيعي، بعنوان «تنبيه الأمة وتنزيه الملة». حدَّد هذا الكتاب الأسباب الشرعية — التي لها سندٌ قوي في القرآن والسنة — لتأييد الحكم

الدستوري. وحدَّد النائيني دور الدول فقال إنها إقامةُ توازنٍ داخل المجتمع والدفاع عنه ضد أي هجوم خارجي. وقال إنه لا بد من الحد من سلطة الدولة بقَدْر ما يتطلبه القيام بهذا الدور. ولا شك أن أي إفراطٍ في السلطة سيؤدي بها لمسار الطغيان. وهذا بدَوْره يُغري الحاكم باغتصاب سلطة الإله على الناس ليرتكب بذلك خطيئة الشِّرك الكبرى. والوسيلة الجامعة الوحيدة لتحاشي مثل ذلك الانحراف هو عصمة الحاكم، وهي الصفة التي اختُص بها الأئمة وحدهم في حياتهم. أما بعد غياب الإمام الثاني عشر، فقد بات ممكنًا ومستحبًّا تقليل هذا الضلال لأدنى حدٍّ بتقليص سلطة الحاكم وتكوين مجلس نوابٍ مهمَّته تطبيق مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن. ويجوز لهذا المجلس وضع تشريعٍ للمسائل التي لم تتناولها الشريعة بالفعل، أو تحديد أوجه تطبيق المسائل التي شرَعَها القرآن والسنة على نحوٍ عام. ثم إن عمل هذا المجلس لا بد أن يُنظِّمه دستور. ولا بد من تعيين عددٍ من العلماء في هذا المجلس لضمان عدم إصدار القوانين التي قد تتعارض مع الشريعة.

هكذا لم يوضِّح بيان النائيني بشأن مشروعية الحكم الدستوري في الإسلام الشيعي فقط كيف استطاع العلماء في العقود التالية الرجوع لكلٍّ من القرآن والدستور كمصدرٍ للسلطة في الحياة السياسية، لكنه بيَّن كذلك كيف أنه كان بإمكانهم التحالف مع العناصر العلمانية من أجل السعي وراء أهدافٍ سياسية مشتركة (الغرباوي ١٩٩٩: ١٠٣ وما بعدها). ويُمكِننا أن نرى هنا بوضوحٍ تأثيرَ نقد الكواكبي للطغيان السياسي والديني؛ إذ كان كتابه «طبائع الاستبداد» قد تُرجم إلى الفارسية عام ١٩٠٧ (الغرباوي ١٩٩٩: ١٠٧).

غير أن الحركة الدستورية، التي مثَّلت أول خطوةٍ نحو الديمقراطية، فَشِلَت مبكرًا عام ١٩٠٨. وهو ما مكَّن القوى المتسلطة من استعادة سطوتها على السياسة الإيرانية. ومن هنا دخلَت علاقة البلد بالغرب مرحلةً جديدة مع وصول رضا شاه للحكم عام ١٩٢١. فقد قلَّل من الاعتماد على القوَّتَين شبه الاستعماريتَين؛ بريطانيا العظمى وروسيا، وبدأ سلسلةً من الإصلاحات والتحديثات حتى يرى العالم إيران وقد تحوَّلَت تحت حكمه لدولةٍ قومية مستقلة. وقد استفاد من ذلك الإقطاعيون والشركات الجديدة وفئة من الموظفين الحكوميين راحت تتنامى باطراد. بيد أن بعضًا من هذه الإصلاحات كان له نتائجُ وخيمة، مثل إعادة التوطين القسري للبدو. كذلك لقي بعضها معارضةً شعبية شديدة، مثل منع الحجاب عام ١٩٣٦ (شهابي ١٩٩٣: ٢٠٩–٢٢٩). فقد بدأَت العملية بخلع الإمبراطورة للحجاب وأَمْر موظَّفي الحكومة بالخروج بزوجاتهم سافراتٍ في المناسبات الرسمية. ثم

أَمَرَت الحكومة النساء بخلع حجابهن في الشوارع ومنَعَت المحجبات من دخول المباني العامة، بما في ذلك المدارس والوزارات. فكان رد فعل الكثير من الآباء التقليديين أن أخرجوا بناتهم من المدارس ومنعوا زوجاتهم من الخروج للعمل أو حتى التسوُّق. كذلك كان هناك نظامٌ جديد لملابس الرجال: إذ حُظر ارتداء العمة والقفطان وصارت البِذَل الأوروبية هي اللباس السائد. لقد أراد رضا بهلوي أن يقيم أمةً علمانية اقتداءً بالغرب، ورأى أن الإسلام عقبةٌ في سبيل التحديث. وقد ذاق قبضتَه من انتقد نهجه، لا سيما رجال الدين منهم (فغفوري ١٩٨٧: ٤١٣–٤٣٢؛ ٤٢٤ وما بعدها). وحين منع أحد رجال الدين الإمبراطورة المكشوفة الرأس من دخول المرقد الشهير بقم، العاصمة الدينية لإيران، جاء الإمبراطور بنفسه، ودخل المرقد منتعلًا حذاءً عسكريًّا — وهي خطيئةٌ كبرى في حد ذاتها — وصفع الرجل. ومن حينها، عُد من ألدِّ أعداء رجال الدين. ذلك رغم أن كبار رجال الدين الإيرانيين كانوا قد أعلنوا تأييدهم له وللملكية في بداية حكمه. إذ بدَت الملكية أهوَنَ الشرَّين، عند مقارنتها بالجمهورية الجديدة في تركيا، على أي حال (أخافي ١٩٨٠).

(١-٣) إندونيسيا

وجدَت الأفكار الإصلاحية لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده سبيلها من خلال مجلة «المنار»، لإندونيسيا، التي ظلت مستعمرةً هولندية حتى عام ١٩٤٥. لما كان الاتصال بين الغرب والإسلام في إندونيسيا قد سبق استقلالَها بزمنٍ طويل، فقد امتد الدور المهم للإسلام في مقاومة القوة الأجنبية واستغلالها فترةً طويلةً من الزمن. فقد أدَّى تحدِّي الهيمنة الأجنبية إلى نشأة حركةِ إصلاحٍ مُقاوِمة؛ حيث كان الفكر الديني يؤازر المقاومة السياسية، وكذلك يُلبِّي على نحوٍ متزايد الحاجة للتغيير الاجتماعي. وبذلك يُمكِننا أن نرى الخطاب الإسلامي في الحقبة الاستعمارية بوصفه الباعث على ما جرى لاحقًا من تجديد ديني لإندونيسيا الحديثة منذ فترة ما بعد الاستقلال حتى العصر الحالي.

ومن جهةٍ أخرى، لا يُمكِن فصل حركات الإصلاح الديني عن الحركات الدينية التي جرت في أماكنَ أخرى في العالم الإسلامي، وخصوصًا في الشرق الأوسط. فالإصلاح الديني الذي جرى في «قلب العالم الإسلامي» في أواخر القرن التاسع عشر، وبدأه مفكِّرون مؤثِّرون مثل الأفغاني ومحمد عبده، كان له بالغُ الأثَر على الخطاب في إندونيسيا. وتُبيِّن السجلات التاريخية أن مجلة «المنار» لعبَت دورًا محوريًّا في الحركة الدينية في سومطرة وجاوة، وعدة مناطقَ أخرى في إندونيسيا. فقد حثَّت على إصدار مجلة «الإمام» في سومطرة،

ومجلة «المنير»، في بادنج في سومطرة الغربية، خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (روف ١٩٨٥).

ساهمت عواملُ عدة في هذا الانتشار لحركة التجديد من الشرق الأوسط لإندونيسيا. أوَّلُها أن الكثير من النشطاء المسلمين الإندونيسيين درسوا في القاهرة، وارتبطوا بحداثة محمد عبده (أباظة ١٩٩٤: ٧٣–٩٠). وأشار روف إلى أن عدد الطلاب الإندونيسيين ذوي الأصول الملايوية زاد بدرجةٍ كبيرة منذ أوائل عشرينيات القرن العشرين (روف ١٩٨٥: ٨٢–٨٣). وهو ما مكَّنهم من إصدار مجلةٍ إندونيسية ملايوية في القاهرة، باسم «سرُوان أزهر» (أي، صدى الأزهر). فكانت في واقع الأمر، كما أوضح هوكر، صدًى لحركة التجديد الإسلامي الشرق الأوسطي السابقة في الأرخبيل الإندونيسي الملايوي (هوكر ١٩٨٤: ٩٦–٩٧). ثانيًا، اطَّلَع الكثير من القادة الدينيين الذين ذهبوا للحج في الأراضي المقدسة كذلك على الأفكار التجديدية في الشرق الأوسط. إذ لم يعُد إلى إندونيسيا مباشرةً الكثير من هؤلاء العلماء الإندونيسيين، الذين درسوا في بلاد الحرمين. ومن ثَم، تمكَّنوا من التواصل مع عدد من المفكرين الدينيين، خاصةً أولئك المناهضين لغير المسلمين أو للاحتلال الأوروبي للبلاد الإسلامية والمسلمة (أزرا ١٩٩٢: ٣٠–٣٨). ثالثًا، إن مجلتي «الإمام» و«المنير» واصلَتا مهمةَ مجلة «المنار» في نشر دعوة تجديد الإسلام في الأرخبيل الإندونيسي الملايوي.

لقد كان الاهتمام الرئيسي لمجلة «الإمام» هو تصوير سيكولوجية المجتمع الإندونيسي الملايوي بفهمها الناقص للإسلام. فقد جاء في بحث روف أنها أرادت توضيح تخلُّف المسلمين في الأرخبيل مقارنةً بالمجتمعات في أماكنَ أخرى. فقالت إن هذا التخلف كان راجعًا لفهم الإسلام فهمًا يناقض روحه الأصلية. وزعمَت أنه في الحقيقة لا يسمح بتقييد روح الإبداع لدى المسلمين؛ وإنما يوحي ببذل جهودٍ إيجابية لتناول المشكلات الاجتماعية وإيجاد الحلول. ولتحقيق هذه الغاية، ذهبَت مجلة «الإمام» إلى أن الزعماء المحليين لا بد أن يهتموا بنوعية التعليم، وكذلك زعمَت أن العلماء لا بد أن يُطهِّروا الإسلام من أي عناصرَ غيرِ إسلامية. ومن ثَم فقد شدَّدَت على الحاجة لإعادة تفسير القرآن والسنة، وترك التقليد وهو ما سيترتَّب عليه تطهير الإسلام.

واستمرَّت مجلة «المنير» بعد توقُّف مجلة «الإمام». وكان الجديد في حركة التجديد الديني التي دعت إليها هو تمسُّكها (المُستوحَى من أوروبا) بأهمية المؤسسات الدينية المنظمة، وهي الفكرة التي لم يكن قد أدركها أغلب القادة المسلمين الإندونيسيين آنذاك (أزرا ١٩٩٢: ١٢٣). وكان التوجه الديني لمجلة «المنير» «راديكاليًّا» بالطبع، مثل مجلتَي

«الإمام» و«المنار»؛ فقد كانت تنشر مقالاتٍ عن موضوعاتٍ عُدت محظورةً من قِبل الكثير من التقليديين في ذلك العصر، الذين كانت آراؤهم قائمة على أدبيات الفقه الكلاسيكي والطائفي. وكذلك كانت تركِّز على أهمية الاجتهاد وتُهاجِم التقليد، مع اقتراح الاطِّلاع الحر على آراء المدارس الفقهية المختلفة.

ويمكن رؤية تأثير الخطاب الشرق أوسطي من خلال قنوات مثل مجلة «المنار» والحج في ظهور حركاتٍ ومنظماتٍ جديدة. من هذه المنظمات «المحمدية»، التي أسَّسَها عام ١٩١٢ أحمد دحلان (١٨٦٩–١٩٢٣) (ألفيان ١٩٨٩؛ سيامسودين ١٩٩٥: ٣٥–٧٢)، و«نهضة العلماء» التي أنشأها هاشم أشعري (١٨٧١–١٩٤٧) (فيلي ١٩٩٤؛ فيلار ١٩٩٥). وهما أكبر منظمتَين إسلاميتَين في إندونيسيا اليوم. كان مؤسساهما قد درسا في بلاد الحرمَين لعدة سنوات. ومن الممكن أن تُعد المحمدية منظمةً مسلمة إصلاحية، نظرًا لسعيها لتطهير الإسلام من العناصر الثقافية المحلية غير الإسلامية من خلال مشروعٍ شبه وهابي. في قمة التعليم التقليدي في مجتمع البيسانترين (المدارس الداخلية الإسلامية)، كان التعليم الإسلامي السائد قائمًا على كُتبٍ من تأليف علماء القرن السابع عشر (برينسن ١٩٩٤: مسعود ١٩٩٦). غير أن المحمدية طرحت نظامًا للتعليم يُعلِّم المعارف الدينية والدنيوية. ونادى مؤسسها، أحمد دحلان، بفتح باب الاجتهاد، ليُتاح للمسلمين ممارسة الاجتهاد لمواجهة التحديات المعاصرة. وكان دحلان قد التقى برشيد رضا، أشهر خلفاء محمد عبده، أثناء دراسته وإقامته في مكة عام ١٩٠٣، واتصل اتصالًا مباشرًا بأفكار الإصلاح الإسلامي (ناسوتيون ١٩٩٢: ٦٧٥). وقد ترتَّب على ذلك أن المحمدية راحت تدعو للارتقاء بحال المسلمين حتى يتمكَّنوا من دخول المجتمع «الحديث». وقد كان ظهورها في إندونيسيا ما قبل الاستقلال من معالم بداية المقاومة الحديثة السلمية للمستعمرين الهولنديين (ألفيان ١٩٨٩: ٣٤٧ وما بعدها).[١]

أما نهضة العلماء، وهي أكبر منظمةٍ إسلامية في إندونيسيا حاليًّا، فقد كان المخطَّط لها في البداية أن تكون قاعدة الإسلام التقليدي للمقاومة الثقافية. وتأتي أهميتها من مكانتها داخل منظومة العلماء؛ أي علماء المحمدية، الذين كانوا متشبعين في ذلك الوقت بالقيم الأصلية التي نشرها الإصلاح الوهابي في السعودية. كان ظهور منظمة نهضة العلماء ردَّ فعلٍ ضد تلك الحركات التي رفضت الإسلام الإندونيسي لتبنيه القيم المحلية. من ثَم فقد كان جل اهتمامها «المقاومة» للحفاظ على القيم الدينية والمحلية. إلا أن هذا لم يجعلها منظمةً معادية للتحديث بالضرورة. فهي بالأحرى رفضَت أشكالًا معينة من

التحديث من شأنها أن تُعيق الحياة الدينية في إندونيسيا، وعارضَت كذلك الإصلاحات التطهيرية التي بدأَتها الوهابية.

(٢) من الإصلاح إلى السلفية

كان من التبعات الرئيسية المترتبة على الحرب العالمية الأولى انحلال الإمبراطوريات، ومنها الإمبراطورية العثمانية. وفي هذا السياق نشأ موضوع الخلافة لأول مرة في الهند البريطانية في شكل حركةٍ سياسيةٍ دينية في سنوات ما بعد الحرب. فقد كان من ناحيةٍ متأصلًا في حركة الوحدة الإسلامية، التي ظهَرَت على الساحة قرب عام ١٩٠٠. ومن ناحيةٍ أخرى حثَّت عليه حركةٌ قومية في الهند. كانت هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى قد هدَّدَت بشدة وضع السلطان أو الخليفة العثماني. فهل سيظل بأسه بالشدة الكافية لحماية الإسلام؟ وهل ستظل الأماكن الإسلامية المقدسة خاضعة لسلطته؟ في سبتمبر ١٩١٩، وسط الإشاعات المنتشرة عن معاهدة سيفر، نظَّم مسلمو الهند حركةً باسم الخلافة. وعُقدَت مؤتمرات الخلافة في مدنٍ متعددة في شمال الهند، وجعلَت اللجنة المركزية لحركة الخلافة مقرها في بومباي. بدأَت تلك الحركة كحركةٍ مجتمعية ولقيَت استحسانًا عريضًا داخل مجتمع المسلمين في الهند. وجُمعَت أموالٌ طائلة، بعضها من متبرِّعين صغار، وكذلك اكتسبَت الحركة دعم حزب المؤتمر الوطني الهندي. وأصبح غاندي عضوًا في اللجنة المركزية لحركة الخلافة، وأصدر بيانًا للحركة في مارس ١٩٢٠. وقد أثَّرَت هذه الجوانب من الحركة بالسلب على العلاقات بين الهندوس والمسلمين، التي كانت عنصرًا حيويًّا في طابعها القومي. وقد شكَّل تعليق غاندي لحركة عدم التعاون في فبراير ١٩٢٢ ضربةً قاسية في هذا الصدد. فقد شعر الهنود المسلمون، وقد كانوا أكثر من تأذَّى من المعركة القومية، بأن الهندوس قد خانوهم.

ولم تكن الضربات التي جاءت من الأتراك أقل قسوة. كانت الحكومة الوطنية في أنقرة قد نجحَت في استعادة مكانة تركيا. وظن أتباع حركة الخلافة خطأً أن زعيمها، كمال باشا، كان يتصرف نيابةً عن السلطان–الخليفة. لكن في نوفمبر عام ١٩٢٢، أُلغيَت السلطنة في تركيا وصار الخليفة مثل بابا الفاتيكان، فاقدًا كل سلطاته الدنيوية. فأعلن أتباع حركة الخلافة أن هذه المكانة لا تُناسِب منصبه. وحين حاول زعماؤهم انتحال أعذارٍ لما حدث، تركهم أتباعهم. ثم انهارت الحركة تمامًا في مارس ١٩٢٤ مع إلغاء الخلافة العثمانية. وقد تحوَّلَت لأداة لدعم مصالح المسلمين، لا الهندوس. لكن حتى وهي بهذا

الشكل، بحلول عام ١٩٢٨، كانت المنظمة قد فقدَت كل ما لها من وقع (نيماير، د.ت.: ٧). وهكذا في خِضَم ما ساد من توتُّر وبلبلة خلال هذه الفترة الانتقالية، سُلب من العالم الإسلامي فجأةً هُويتُه المتمثلة في الخلافة.

ترتَّب على قرار الحركة التركية الوطنية الجديدة بإلغاء الخلافة إثارة التساؤل حول ما إذا كانت الخلافة مؤسسةً إسلامية أو مجرد نوع من الأنظمة السياسية التي يمكن أن يُستبدل بها نوعٌ آخر من دون فقد الهوية الإسلامية. مما يثير الاهتمام أن هذا السؤال ظهر في العالم السني فقط، بما أن الخليفة العثماني كان الرمز الديني للوحدة هناك. لكن رغم عدم حيثية الموضوع لدى الشيعة، فسوف يظهر على السطح مرةً أخرى، بعد زمن، في إيران، في سياق معارضة تبنِّي الثقافة الغربية والعلمانية. في الواقع، كانت سلسلة الأحداث التالية متوقَّعة تمامًا؛ حيث حاولَت شخصياتٌ سياسية مثل الملك فؤاد في مصر والشريف حسين في شبه الجزيرة العربية استعادة الخلافة، وسعى كلٌّ منهما لإعلان نفسه خليفةً للمسلمين.

كما رأينا، كان المشهد الاجتماعي السياسي المصري متجهًا لإقامة دولةٍ مصرية مستقلة حديثة ديمقراطية. فقد سادت معاداة الاحتلال البريطاني والقصر، وهو الشيء الذي أثار سخط الملك. وفي عام ١٩١٩، شجَّع نجاح القوة السياسية الثورية كل الأحزاب على إصدار أول مشروع دستور لمصر. وقد حدَّ هذا الدستور من سلطات الملك عند إقراره أخيرًا عام ١٩٢٣. كذلك أدَّت هذه العملية لمداولاتٍ حامية بشأن ضم المادة التي تنُص على أن الإسلام دين الدولة أو الاستغناء عنها. ويبدو أن اللجنة، بما ضمَّت من أعضاء أقباط، قد ارتأَت أنه لا ضرر من هذه المادة. غير أنه تبيَّن فيما بعدُ أنها بالغة الخطورة. وقد حاول ملك مصر استغلال الأزهر ليصبح خليفةً لكل المسلمين. إلا أن المفكرين الليبراليين، القلقين بشأن القوة السياسية التي سيكتسبها الملك بذلك، عارضوا هذه الخطوة. كان المصري علي عبد الرازق (١٨٨٨–١٩٦٦)، وهو أحد أتباع محمد عبده وعالمٌ أزهري وقاضٍ بالمحكمة الشرعية، هو الذي دافع عن إلغاء الخلافة بإثبات أنه لا يُوجد نظامٌ سياسي محدَّد يمكن أن يُوصف بأنه إسلامي. ونادى بالفصل بين الدين والدولة مستندًا لقواعدَ متأصلة في الخطابات والروايات التقليدية في القرآن والأحاديث والشريعة. وقد أثار كتابه، «الإسلام وأصول الحكم» (القاهرة ١٩٢٥) ضجةً أدبية دينية كبرى في العالَمين العربي والإسلامي، ليؤدي في النهاية لطرده من الأزهر. وكانت حُجته الرئيسية هي أن «الخلافة ليس لها أصلٌ سواء في القرآن أو السنة أو الإجماع». وليثبت كل جزء من هذه الحُجة تعمَّق في

الأدلة الرئيسية المستمدة بالأساس من المصادر الثلاثة لإثبات إلزامية الخلافة. فأشار عن حق قائلًا: «إن الخلافة بالمعنى المحدَّد للمؤسسة السياسية الذي عرفناه في التاريخ غير مذكورة في أي موضع في القرآن ... ولا يمكن استخراج أي دليلٍ مقنع من الأحاديث المنسوبة للنبي ...» ولاستبعاد الإجماع بوصفه الإجازة الأخيرة المُمكِنة، جادل عبد الرازق بأنه بِناءً على الأمثلة التاريخية الواقعية، فإن الإجماع لم يكن له دورٌ قط في تنصيب الخلفاء، سواء بمعنى اتفاق صحابة النبي وخلفائهم، أو علماء المجتمع الإسلامي ككل (عنايت ١٩٨٢: ٦٢–٦٣).

في المقابل، كان محمد رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥)، تلميذ محمد عبده ورئيس تحرير مجلة «المنار»، مدافعًا عن الخلافة بوصفها نظامًا إسلاميًّا أصيلًا لا بد من عودته. ورأى أن القصور عن فعل ذلك سيعود بالمسلمين إلى الجاهلية (عنايت ١٩٨٢: ٦٩–٧٩). وكما أشرنا مسبقًا، كان هو من جاء بالعناصر السلفية لحركة الإصلاح. وإذا كان قاسم أمين وعلي عبد الرازق وشقيقه مصطفى وطه حسين وخالد محمد خالد وأمين الخولي وآخرون يمثلون الجانب الليبرالي لخطاب محمد عبده، فقد مثَّل رضا الجانب السلفي، مفضلًا اتباع مدرسة الفكر السلفية (عبده ١٩٦١: ٢١١). وحيث إنه لم يعارض أفكار قاسم أمين الليبرالية في حياة معلمه محمد عبده، فإن موقفه السلفي لم يصبح ظاهرًا حتى عام ١٩٢٥، حين نُشر كتاب علي عبد الرازق (عمارة ١٩٧٦: ١٤١). وبالتالي فقد لعب رشيد رضا دورًا حاسمًا في إضعاف الخطاب التقدمي لمحمد عبده. حيث سيصبح تدريجيًّا من أكبر داعمي الوهابية، خصوصًا بعد سيطرتها على الحجاز. يتضح ذلك من مجموعة مقالاتٍ كتَبها بعنوان «الوهابية والحجاز»، ونُشرَت في مجلة «المنار» وصحيفة «الأهرام» اليومية، بعد نهاية الخلافة مباشرة.[٢] وقد ظل حتى وفاته عام ١٩٣٥ يشرح كيف تغيَّر رأيه في الوهابية والأسباب وراء هذا التغيير. إذ ردَّد أنه كان في شبابه متأثرًا بالشائعات العثمانية؛ لذلك فقد رأى الوهابيين طائفيين متعصبين، لكن بعد وصولِه مصر، وقراءةِ تاريخ الجبرتي وأعمالٍ لكُتَّابٍ آخرين، وبحصوله على معلوماتٍ مباشرة عن الأمر، بات مدركًا أن الوهابيين، وليس خصومهم، هم المدافعون عن الإسلام الحقيقي، حتى إن كانوا يميلون للمغالاة. وسعى رضا في الوقت نفسه لإعادة قراءة أعمال بعض الكُتَّاب مثل ابن تيمية ومذهبه.

وتأثرًا بالخطاب السلفي لرضا، كانت الاستجابة السياسية بإنشاء حسن البنا (١٩٠٦–١٩٤٨) لجماعة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨. إن الحركات الإسلامية

السياسية الحديثة، التي عادةً ما تُوصف بالأصولية في الخطاب العام الغربي، كلها فروع للإخوان المسلمين، وكلها تُهاجِم عبد الرازق وكتابه (أبو زيد ١٩٩٥). استهدف الإخوان المسلمون إقامة مجتمع إسلامي من جديد في مصر كمثالٍ أعلى يُحتذى به في بلادٍ أخرى. وقد رأَوا أن إعادة إقامته لا بد أن تأتي تدريجيًّا، بإصلاحاتٍ اجتماعية واقتصادية وسياسية صغيرة موجَّهة ضد تغريب المجتمع المصري. ولما كانت حركته رجعية، فقد وضعَت إعادة الخلافة على رأس جدول أعمالها. بعبارةٍ أخرى، إنها كانت تمثل إنشاء مملكة كلمة الله بالقرآن دستورًا لها، والجهاد وسيلة لتحقيق ذلك. ومثل إخوان نجد، بسَّط البنا العقيدة الوهابية وجعلها أكثر صرامةً لتكون القاعدة الأيديولوجية لحركته الشعبية القوية. وقد عبَّر مؤسسها نفسه عن رسالتها الأساسية، التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

(١) الإسلام نظام لا يضاهيه نظامٌ آخر؛ لأنه أُنزل من عند الله الذي يملك القدرة على تنظيم كل جوانب حياة البشر؛ إنه عقيدة وعبادة، وطن وجنسية، دين ودولة، روحانية وعمل، قرآن وسيف. وينطبق هذا النظام على كل البشر في كل زمان وفي كل الدول.

(٢) لا بد أن يعود المسلمون لدين السلف، دين الأمة. يرى البنا أن السلفية هي العقيدة الخالية من المؤثِّرات غير القرآنية التي جاءت من علم الكلام والفلسفة، المُشبعَة بالتالي بالروح الإغريقية. الفلسفة الإغريقية غريبة على الإسلام البدائي الذي سبَّبَت فيه اضطرابات في الماضي. كما أنها أثارت الانقسامات والطائفية في العصور الحديثة، وكلتاهما عوائق في سبيل وحدة كل المسلمين الحتمية في كفاحهم ضد الإمبرياليين الأجانب. لا يمكن للمؤمن أن يعرف الله إلا من خلال الطريقة التي حددها بنفسه في القرآن، ومن خلال كلمات نبيه. ولاحقًا، جاء سيد قطب (١٩٠٦–١٩٦٦)، مُنظر الأصولية المتشددة، فاستفاض في هذه الفكرة عن القرآن بوصفه «النبع الصافي الخالص» للمعرفة، وجعله المعيار للحكم على أي فرع من فروع المعرفة وتقييمها. فقد كان يرى أن كل الفلسفات والعلوم الاجتماعية والأنظمة السياسية في العالم ليست إلا أشكالًا مختلفة من الجاهلية؛ حيث تجعل السلطة في يد الإنسان وليس الله (قطب ١٩٨٢: ١٤–١٥؛ ١٤٢–١٤٨).

(٣) ثمَّة حاجة لإعادة أسلمة الحياة في مصر في كل المجالات التي نالها التأثير الغربي. ولا يقتصر هذا على العادات الاجتماعية، من قبيل الملابس، والتحية، واستخدام اللغات الأجنبية، وساعات العمل والراحة، والتقويم، والترفيه وما إلى ذلك، ولكن كذلك المؤسسات التعليمية والقانونية والسياسية، ناهيك عن الأفكار والعواطف. ويتضمَّن ذلك

بالطبع المسائل المتعلقة بالأسرة ووضع النساء. كانت إحدى النقاط الرئيسية في برنامج الإخوان إلغاء المدوَّنات القانونية المصرية القائمة على مدوَّناتٍ قانونيةٍ أوروبية، وسن تشريعات قائمة على الشريعة. وأثناء تعاونهم مع نظام السادات في أوائل سبعينيات القرن العشرين، تمكَّنوا من إدخال تغيير على المادة الثانية من الدستور المصري صارت بها «مبادئ الشريعة «المصدر الرئيسي» للتشريع (بدلًا من «أحد مصادره»).» وهو ما اعتُبر خطوةً تمهيدية نحو الهدف النهائي؛ أي، العودة لدولةٍ واحدة تضُم كل الأمم الإسلامية، يرأسها خليفة (ديلانو، د.ت.: صفحة ١٠٦٩–١٠٧٠).

(٣) موضوع الدولة الإسلامية

رأينا كيف حاول رضا شاه إنشاء دولةٍ علمانية في إيران وكيف استنفر موضوع الحجاب الملالي للانقلاب على نظامه. وبحلول عام ١٩٤١ كان الحلفاء قد أجبروا رضا شاه على الاستقالة. ثم حاول ابنه وخليفته على العرش الفارسي أن يستمر على نهج أبيه. كما أنه كان مناصرًا بشدة للغرب، أو لتقدمهم التكنولوجي على الأقل. بيد أن سيطرة الشاه محمد رضا بهلوي على السلطة كانت مرتعشة في أفضل الأحوال، خلال السنوات الأولى من حكمه. فقد كان الزعيم الفعلي هو رئيس الوزراء، محمد مصدق، الرجل الذي سيُشكِّل مصيره السياسي رأي الإيرانيين في الولايات المتحدة والغرب بوجهٍ عام (سيافوشي ١٩٩٠). فقد أمَّم مصدق النفط الإيراني في يوليو عام ١٩٥١. حتى ذلك الوقت، كان البريطانيون يحصلون على نصيب الأسد من عائدات النفط، تاركين النزر اليسير للإيرانيين. ورغم الدعم المحلي العام لهذه الخطوة، فقد كانت الحكومة البريطانية غافلةً عن مطالبات الشعب الإيراني؛ إذ كانت المصالح البريطانية هي كل ما تكترث له. وعندما طالبَت بريطانيا المحكمة الدولية في لاهاي بالاستئناف أصدرَت حكمًا في صالح إيران. وعاد محمد مصدق إلى طهران منتصرًا، حيث غدا في ذروة نفوذه، مكتسبًا حب الجماهير.

في الوقت نفسه، لم يقبل البريطانيون انتزاع النفط منهم بهذه السهولة، وهو ليس بالأمر المدهش نظرًا لأن الأمر لم يكن مقتصرًا على إيران. فقد كان البريطانيون مسيطرين على ٨٠ في المائة من حقول النفط في أنحاء الخليج الفارسي، وكان ثمَّة احتمالٌ أن تحذو أممٌ أخرى حَذْو إيران. وبناءً على ذلك، فقد حشدوا الدعم من الأسرة المالكة وأعضاء البرلمان. وحين أدرك مصدق أنه سيفقد الدعم، تنحَّى عن منصبه في حركةٍ درامية في ١٦ يوليو ١٩٥٢. وقد أفلحَت استراتيجيته؛ إذ قام الناس بأعمال شغبٍ في الشوارع،

مردِّدين «الموت أو مُصدق». وقُتل عددٌ كبير وعمَّت الفوضى. فاضطُر الشاه لمطالبة مصدق بالعودة لمنصبه. وفي مواجهة هذه الهزيمة الجديدة، بدأ البريطانيون حصارًا اقتصاديًّا وقاطعوا كل منتجات النفط الإيرانية، وأقنعوا كل الحلفاء — حتى السوفييت — بالانضمام إليهم. كان الهدف هو إخضاع مُصدق بأزمةٍ اقتصادية. بيد أن مصدق طلب المال من أبناء بلده، وحصل على أموالٍ طائلة. فقد أصدر قروضًا عامة ونجح في تطوير الاقتصاد الإيراني بتقليل الاعتماد على النفط وتشجيع النمو في قطاعاتٍ اقتصادية أخرى. ومع تحسُّن مستوى معيشة الإيرانيين، ارتفعَت الروح المعنوية لديهم. وظل النزاع البريطاني الإيراني الموضوع السياسي المهيمن في أنحاء العالم بين عامَي ١٩٥١ و١٩٥٣؛ فقد كان زعيمٌ شعبي من إحدى دول العالم الثالث يتحدى قوةً عالمية. حتى إن مجلة «تايم» الأمريكية جعلَته «رجل العام» سنة ١٩٥٢. وفي الواقع، لقد ظلَّت شعبيتُه المتنامية خارج إيران تمثل مشكلةً أكبر لدى البريطانيين. فقد ذكر رئيس الوزراء ونستون تشرشل على الملأ نيته «التخلص» من مصدق، والتمس مساعدة الأمريكان لتحقيق هذا الهدف. وفي ١٨ أغسطس ١٩٥٣، دبَّرَت وكالة الاستخبارات الأمريكية انقلابًا لخلع مصدق، ليُحاكَم بعده في محكمةٍ عسكرية. ومن بعد ذلك، سيطرت الولايات المتحدة على ٤٠ في المائة من حقول النفط في إيران، وتقاسمَت النسبةَ الباقية بريطانيا وفرنسا وهولندا وإيران.

وقد شكَّلَت الأحداث التي وقعَت خلال الفترة من ١٩٥١ حتى ١٩٥٣ العقلية الإيرانية، ليس فقط لما جرى من إذلال أو لأن مصدق، نصير الشعب، قد أُبعد عن السلطة، لكن كذلك لعواقبها المباشرة؛ أن الشاه، الذي ذهب إلى روما للهروب من مصدق، قد أعادته الولايات المتحدة إلى العرش الفارسي. محمد رضا بهلوي، الذي كان الرئيس الأمريكي، جيمي كارتر، يصفه في سبعينيات القرن العشرين بأنه «شرطيُّنا في الخليج»، استعاد السلطة بالقوة الغاشمة، قامعًا كل المعارضة. إلا أن حقيقةَ أن الولايات المتحدة ساندَت هذا الرجل، وأنه كان مسموحًا له التصرُّف كيفما يريد، وأنه انتهك حقوق الإنسان، وقهَر شعبه واستغلَّه، لم تُنسَ بسهولة. والانقلاب على مصدق وما ترتَّب عليه جعلا انتقاد الولايات المتحدة أحد ركائز الثورة الإسلامية. بل لقد صار قوةً وحَّدَت بين كل الجماعات المعارضة، سواء الوسط أو اليساريون أو الإسلاميون. وحين تجمهَر الناس في الشوارع في ثورة عام ١٩٧٨، كانوا محتجين على السياسة الأمريكية أيضًا. ربما لم تكن الثورة لتندلع، وتأتي بالحكم الديني، لو كان الأمريكان قد اتبعوا نهجًا سياسيًّا مختلفًا في إيران. لكن ما حدث أن الثورة اتخذَت خطًّا حاسمًا مضادًّا للأمريكان؛ حيث سعى الإيرانيون لإنهاء

الحكم الغاشم الذي لا يأبه لحقوق الإنسان أو العدالة، وحظي رغم ذلك بدعم الأمريكان. وكانت أشهر أغنية للثورة مستوحاة من قول للنبي محمد، فكانت تقول: «يا رسول الله، لقد قلت لا دولة من دون عدالة.» وهي جملةٌ بسيطة، وإحدى العقائد الشيعية الخمس، وبالتالي معلومة لدى كل شيعي. وقد يفسِّر هذا لماذا استطاع رجال الدين أن يمسكوا بزمام الحركة الثورية. إذ قال آية الله الخميني (١٩٠٢–١٩٨٩): «إن الشاه هو يزيد العصر، الحاكم الظالم.» وكان كل شيعي يعلم ويدرك أن يزيد كان قد أسقط الحُسين، الإمام الثالث للشيعة، وقتلَه. فكان «الشاه يجب أن يرحل» أحد مطالب الخميني غير القابلة للمساومة.

منذ البداية، كان الخميني من أقسى منتقدي محمد رضا بهلوي، فكان أكثر ما يُنكِره عليه قوانينه الجديدة «غير الإسلامية» وأسلوب الحياة الذي قدَّمه — الفاسد من وجهة نظر الخميني — والمتشبه على نحوٍ متزايد بالغرب (فلاطوري ١٩٨٠: ٥١–٧٥). لكن أشد ما كان يثير سخط الخميني عليه هو نهج إصلاح الأراضي الذي بدأَته حكومة الشاه، والتخطيط للسماح بالمرأة بحق الانتخاب، وسياسته الخارجية المداهنة لأمريكا، التي أدَّت ضمن أشياءَ أخرى لعلاقاتٍ دبلوماسية وثيقة مع إسرائيل (لامتون ١٩٦٩: ١١٢ وما بعدها؛ كيدي ١٩٨١: ١٦٠؛ ريزبرودت ١٩٩٠: ١٤٢؛ ديجار ١٩٩٦: ١٢٦). وفي عام ١٩٦٣، بعد إنذاراتٍ متعددة، ألقى الخميني خطبةً أخرى حافلة بالنقد اللاذع هاجم فيها الشاه. وقد أشعلَت الخطبة مظاهراتٍ شعبية صاخبة، ونُفي هو (سفارة جمهورية إيران الإسلامية ١٩٨٠: ٥).[٣]

الرجل الذي سيصير ربما أشهر منتقدي اعتماد إيران على الغرب كان واحدًا من ضمن كثيرين ممن كانوا من أشد المتأثرين بالخميني. وهذا الشخص هو جلال آل أحمد (١٩٢٣–١٩٦٩)، الذي كتب مقالًا مؤثِّرًا بعنوان Gharbzadegi («طاعون الغرب»)، وصف فيه مشاعر الكثير من المفكرين الإيرانيين حين قال إن المجتمع الإيراني «مبتلًى بالغرب». كان التغريب هو المسألة الأهم من وجهة نظر المفكرين الإيرانيين، كما أوضح مهرزاد بروجردي (بروجردي ١٩٩٦). عنوان مقال جلال آل أحمد (الذي تُرجم عنوانه أيضًا إلى «التسمُّم بالغرب» أو «الإصابة بمرض الغرب» أو «داء الغرب») كان الشعار الرئيسي في إيران خلال ستينيات القرن العشرين (بروجردي ١٩٩٢: ٣٠–٥٦؛ ٥٣). ومن جاء بشعار «الابتلاء بالغرب» كان الفيلسوف أحمد فرديد (١٩١٢–١٩٩٤) الذي كان من أتباع مدرسةٍ فكريةٍ معادية راديكاليًّا للغرب، روَّج آل أحمد لأفكارها. لكنه على عكس

فرديد، اعتبر التغريب مشكلةً سياسية أكثر منها فلسفيةً بدرجةٍ كبيرة. وكان نقده للغرب قائمًا على معارضته للشاه وأنصاره في الغرب. ومثل مفكرين آخرين جاءوا بعده، جاء آل أحمد من عائلةٍ متدينة إلا أنه ابتعد عن الإسلام في شبابه. لكنه وفي مرحلةٍ متقدمة من العمر، صار مقتنعًا بأن الإسلام هو الترياق الوحيد للهيمنة الغربية، بما أنه العنصر الرئيسي للهوية الإيرانية مقابل الهوية الغربية.

وفي العموم، علينا أن نُسلم برأي سعيد أمير أرجمند بأن رجال الدين كانوا أقل كثيرًا في اهتمامهم بمسألة الغرب و/أو التغريب من المثقفين في إيران. إذ يقول: «لا بد من الإشارة إلى أن الأيديولوجيين من رجال الدين لم يكونوا منزعجين بوجهٍ خاص من الشعور المتذبذب إزاء الغرب وكانوا مهتمين أكثر بالتراث الشيعي الذي أرادوا إنقاذه» (أرجمند ٢٠٠٢: ٧١٩–٧٣١؛ ٧٢١). والغرب يهتم فقط بمصلحته، ويحاول إخضاع العالم الإسلامي بوضع حكَّام مثل الدمى. كان هذا كذلك الموضوع المحوري لدى عالم الاجتماع علي شريعتي (١٩٣٣–١٩٧٧)، الذي سيصبح العقل المدبِّر للثورة من الناحية الأيديولوجية. في أواخر خمسينيات القرن العشرين، كان شريعتي قد درس في فرنسا حيث التقى بفرانتس فانون وترجم كتابه الشهير «معذبو الأرض» إلى الفارسية. وكان شريعتي، مثل فانون، متأثرًا بالغ التأثر بالفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر. دعم شريعتي حركة الاستقلال الجزائرية، وأصدر مجلة باللغة الفارسية باسم «إيران الحرة»، لتُعطي الطلاب الإيرانيين منبرًا للإعلان عن احتجاجهم. كما أنه جاهر بمهاجمة الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وطوَّر أفكاره الخاصة بشأن الأيديولوجيات الغربية مثل الماركسية وما إذا كان من الممكن أن تكون مفيدة للعالم الثالث (أرجمند ٢٠٠٢: ٧١٩–٧٣١؛ كيدي ١٩٨١: ٢١٥ وما بعدها؛ دباشي ١٩٩٣: ١٠٢؛ رهنما ١٩٩٨). وكان نقد شريعتي للغرب ومحاولاته للعثور على سبيلٍ خاص ثالث هو ما سيجعله العقل الأيديولوجي المدبِّر للثورة (أبراهاميان ١٩٨٢: ٢٤–٢٨؛ بيات–فيليب ١٩٨٠: ١٥٥–١٦٨). ورغم اتجاه المفكرين في عدة دولٍ عربية للاشتراكية، فقد اعتبر شريعتي الاشتراكيين والرأسماليين بنفس الدرجة من السوء.

كان أساس رؤية شريعتي للموقف أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة بحاجة لاستعادة هُويتها الإسلامية في كفاحها للتحرر من الفساد والركود الداخليَّين، والسيادة الاقتصادية والتأثير الثقافي الغربيَّين. فإعادة التأكيد على الهُوية هذه ضرورية لأن التبعية الأيديولوجية إنما تُطيل التبعية المادية. والإسلام يضُم كل السمات النظرية اللازمة لمنهج راديكالي،

علاوةً على منحه شعورًا بالخلاص الروحاني غير موجود في الأيديولوجيات المادية الحديثة. أراد شريعتي أن تعود الدول الإسلامية «إلى جذورها» (شريعتي ١٩٨٠أ و١٩٨٠ب). وهو ما سماه النهج الثالث؛ أي، الطريق بين الشيوعية والرأسمالية. وذهب إلى أنه ليكون هذا ممكنًا، لا بد أن يستعيد الإسلام بأسه الثوري الأصلي. والأهم أنه قد اتَّهَم رجال الدين بتحويل الشيعية إلى دين أساطير. ورغم أنه لم يشهد الثورة الإسلامية قط، فمن المؤكد أن تفسيره الأيديولوجي للإسلام قد وضع الأساس للطليعة الثورية للحركة الإسلامية.

وكما كان الحال في إيران، كان للغرب حضورٌ مؤثِّر في باكستان، التي حصلَت على استقلالها في ١٤ أغسطس ١٩٤٧ لتكون وطنًا للهنود المسلمين. في عام ١٩٢٨، كان الفيلسوف والشاعر محمد إقبال (١٨٧٦–١٩٣٨) قد ألقى سلسلة من ست محاضرات في جامعاتٍ هندية، تناولت إحياء الفكر الديني في الإسلام. فكانت هذه محاولةً شخصية للغاية للتوفيق بين علم الكلام الإسلامي والفلسفة والعلوم الأوروبية. وكان إقبال قد بدأ آنذاك في التعاون مع حزب العصبة الإسلامية، الذي أُنشئ عام ١٩٠٦. وقد ألقى عبارته الشهيرة بشأن الحاجة لإقامة دولةٍ إسلامية منفصلة في شمال غرب الهند في اجتماعه السنوي في الله آباد عام ١٩٣٠. لقد عُدت إقامتها النتاج المنطقي لما عُرف بنظرية الأمتَين، التي زعمَت أن الهنود المسلمين (الذين لا يتعدَّون نحو خُمس إجمالي الشعب الهندي) كانوا يشكِّلون أمةً مختلفة، ولهم الحق في دولةٍ منفصلة مستقلة. إلا أن أصول باكستان تُعد في العموم مرتبطةً بآثار الحكم البريطاني في الهند على العلاقة بين المجتمعات المتنوعة التي تشكَّل منها شعب شبه القارة الهندية.

رغم العلاقة القائمة على التعاون عادةً بين حزب العصبة الإسلامية وحزب المؤتمر الوطني الهندي، فقد أتى اندلاع الحرب العالمية الثانية بنقطة تحول. فقد حرص زعيم حزب العصبة الإسلامية، محمد علي جناح (١٨٧٦–١٩٤٨) أشد الحرص على اعتراف بريطانيا بمنظمته باعتبارها ممثلًا للمطامح الإسلامية. علاوةً على ذلك، كان الحزب تحت قيادة جناح منظمةً بديلة لتبرير الجهد الحربي، مقابل معارضة حزب المؤتمر الوطني الهندي لجر الهند إلى الحرب. في ضوء هذه الخلفية، ومع الأعداد المتزايدة المصغية لرسالته، أصدر الحزب بيانًا للمطالبة بدولةٍ أو دولٍ مسلمة مستقلة في لاهور في مارس ١٩٤٠. أما الهدف المحدَّد من هذا المطلب فقد ظل مبهمًا عن عمد لتبقى الخيارات مفتوحة. كانت المهمة الرئيسية للحزب هي إقناع إخوانه في الدين في الأقاليم ذات الأغلبية المسلمة بأنه إذا تولى حزب المؤتمر الهندي السلطة المركزية، فلن يحمي الحكمُ الذاتي الإقليمي

وضعهم. وشيئًا فشيئًا كسب الحزب دعم النُّخب من رجال الدين ومُلاك الأراضي المحليين، الذين كان لديهم كذلك نفوذٌ سياسي كبير. وانعكس هذا النجاح في مكاسبَ بارزة في انتخابات عام ١٩٤٦؛ حيث حصل الحزب على أغلبيةٍ ساحقة من مقاعد المسلمين. ثم كان جمود المفاوضات مع حزب المؤتمر، بالإضافة للتوتُّر الطائفي المتزايد، اللذان أدَّيا لخطةٍ بريطانية لتقسيم الهند. انطوت الخطة على تقسيم البنجاب والبنغال، اللتَين توقَّعَ حزب العصبة الحصول عليهما بالكامل. ورغم عدم رضا جناح عن الدولة «المجتزأة» «المتداعية» التي حصل عليها، فقد كان البديل التنازل عن سلطاته كاملة لحزب المؤتمر. وهكذا وافقَ حزب العصبة الإسلامية في النهاية على صيغة التقسيم في صيف ١٩٤٧ (أنصاري: ٢٤١ وما بعدها).

في إندونيسيا، شدَّدَت منظمتا المحمدية ونهضة العلماء على دور التعليم والمعرفة. وبذلك لعبتا دورًا حاسمًا في تعميم الإسلام الثقافي، على أساس التراث الثري لمبادئ الحضارة الإسلامية. وهو ما يقابل الإسلام الشعائري المنحصر في إندونيسيا في الشريعة ومسائل الحلال والحرام. في الفترة الأولى التالية للاستقلال بعد عام ١٩٤٥، توصل العلماء في كلتا المنظمتَين إلى «حل» للجدل حول ما إذا كانت إندونيسيا لا بد أن تكون دولةً إسلامية أم لا. وهو ما تطرق إلى «البانتشاسيلا»، أو «المبادئ» الخمسة لأيديولوجيا الدولة، وهو ما نجح بدوره في نشر الإسلام الوسطي في إندونيسيا. بعبارةٍ أخرى، نجحَت المحمدية ونهضة العلماء في لعب دَورٍ محوري في الحفاظ على القيم الإسلامية الثقافية، مع التمسك بالبانتشاسيلا باعتبار أنها الشكل النهائي لأيديولوجيا الدولة في إندونيسيا. كذلك ستُساهِم المنظمتان في الخطاب الإسلامي في إندونيسيا عن الموضوعات القائمة مثل حقوق الإنسان، ووضع المرأة، وإقامة الديمقراطية.

لم تظهر فكرة الدولة الدينية فقط مع إقامة باكستان، فقد ظهرَت أيضًا مع نشأة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨. بما أنها دولةٌ يهودية، أو دولةٌ لليهود، فمن الممكن اعتبار وجودها نموذجًا حيًّا للدولة الدينية، على الأقل من وجهة نظر العرب. ولن نناقش هنا قائمتهم الطويلة من الهزائم في ١٩٤٨ و١٩٥٦ و١٩٧٦ و١٩٨٢ (التي يتضاءل بجانبها الانتصار على إسرائيل عام ١٩٧٣)، والصراع المعلَّق المستمر على وضع فلسطين إثر اتفاقية أوسلو، والاعتراف العربي بدولة إسرائيل. إلا أنه يجدُر بنا أن نتذكر أن وجود إسرائيل كدولةٍ دينية سيظل يعطي شرعيةً لخطاب الإسلاميين الراديكاليين؛ إذ يمكِّنهم من اكتساب دعم الشعوب لإقامة دولةٍ إسلامية. كذلك مما يستحق الذكر أن دعم أوروبا

العلمانية لإقامة دولتَين دينيتَين في نفس العام، واحدة للمسلمين والأخرى لليهود، قد حير الكثير من المسلمين حيرةً شديدة. وقد يفسِّر هذا أبلغ تفسير توجُّه الإخوان المسلمين للسياسة بدرجة أكبر بعد الحرب العالمية الثانية.

(٤) تسييس القرآن

كان الاهتمام بالجانب السياسي موجودًا في تفسير كلٍّ من محمد عبده وأحمد خان. من ثَم فإنه لن يصح الزعم بأن التفسير «ذا التوجه السياسي» قد بدأ مع أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣–١٩٧٩)، المؤلف والصحفي ومفسر القرآن والمُنظر والناشط السياسي الباكستاني. لكن لا شك أن المودودي كان هو من أعطى حركات الإسلام السياسي الأساس القرآني الذي سيُحاكيه سيد قطب. فقد كان هو من شكَّل «الأصولية المتشددة»، المعروفة أيضًا باسم «الإسلام السياسي»، وأثَّر في تطوُّرها اللاحق، أكثر من أي شخصٍ آخر (أحمد ١٩٦٧: ٢٠٨–٢٣٦؛ طيبي ٢٠٠٠: ٤٢؛ رمضان ١٩٩٨؛ سلومب ٢٠٠٣: ٢٣٩). حتى إن قادة الثورة الشيعية في إيران عام ١٩٧٩ استَشْهدوا بمؤلفات «أخوَيْهم» السنيَّين من مصر، حسن البنا وسيد قطب، بجانب المودودي الباكستاني، باعتبار أنها المصادرُ الرئيسية التي استلهموا منها تشكيل الدولة الإسلامية.

وفي السياق الهندي، يبدو بديهيًّا أن تدهور العلاقة بين المسلمين والهندوس بدأ في ظل الاحتلال البريطاني. شرع المودودي في دراسته المتعمقة لفقه الجهاد في منتصف عشرينيات القرن العشرين؛ إذ كان هذا ردَّ فعله إزاء الاتهامات الهندوسية للإسلام بأنه انتشر بحد السيف، عقب اغتيال أحد المسلمين لزعيم غير مسلم. وهذا العمل، الذي خرج مسلسلًا أولًا ثم نُشر بعنوان «الجهاد في الإسلام»، جاء ليمثل العناصر الأساسية في فكر المودودي اللاحق. وقد كان في عام ١٩٣٢ أن بدأ صياغة أيديولوجيا الإسلام السياسي، في مجلةٍ شهرية هي «ترجمان القرآن» التي ظلت الوسيلة الرئيسية لبث أفكاره فيما تبقَّى من عمره. وقد حدد أهداف مهمته الفكرية كما يلي:

> «كانت خطة العمل التي راودتني هي أنني لا بد أولًا أن أحطِّم قبضة الثقافة والأفكار الغربية على النخبة المثقفة المسلمة، وأن أغرس بداخلهم حقيقة أن الإسلام لديه نظامُ حياة وثقافة ونظامٌ سياسي واقتصادي وفلسفة ونظامٌ تعليمي خاص به، تفُوق جميعًا أي شيء قد تقدِّمه الحضارة الغربية. أردتُ أن

أخلِّصهم من الظن الخطأ أنه لا بد أن يقترضوا من الآخرين في مجال الثقافة والحضارة» (روبنسون، د.ت.: ٨٧٢ وما بعدها).

ووفقًا لهذه الأيديولوجيا، حيث الغرب والإسلام على طرفَي نقيض، تصير المجتمعات البشرية المعقدة واحدةً من نوعَين فقط: فهي إما «إسلامية» أو «جاهلية». فمن وجهة نظر المودودي الإسلامية، ما دام الكون «دولة منظمة» و«نظامًا شموليًّا»، تئول كل سلطاته إلى الله، الحاكم الأوحد، فلا بد أن تكون دولة الإسلام أو الدولة الإسلامية الصورة الأرضية للكون.

إذا كان محمد عبده وأحمد خان كلاهما حاول، بطرقٍ مختلفة، وضع القرآن في سياقه لتوسيع معناه عن طريق المجاز والمثل، فالمودودي أيضًا وسَّع من معناه الحرفي للتعامل مع العالم الحديث. مثال على ذلك، الآيات من ٤٢ إلى ٥٠ من سورة المائدة، المعروفة الآن باسم آيات الحاكمية، التي خاطبَت الناس الرافضين للإسلام في زمن الرسول؛ حيث عدَّها المودودي تُخاطِب المسلمين في العصر الحديث. فليس المقصود بها تطبيق القواعد التي وضعها الله فحسب ولكن أيضًا إنشاء دولةٍ دينية.

وفي دراسة مفصَّلة لكتاب المودودي عن الجهاد، يعلِّق سلومب على تأويله تعليقًا صائبًا؛ إذ يقول إنه يتناول قراراتٍ محددة اتُّخذَت في لحظاتٍ تاريخية بعينها ويُحوِّلها لقوانينَ إلهيةٍ أبدية. ونظرًا لأهمية تعليقه، فسأقتبسه فيما يلي كاملًا:

«بالاستناد لحُجج المودودي والأمثلة التي يوردها، سيستنتج القارئ أن كل العبارات التي تتناول الجهاد في القرآن والحديث والتاريخ الإسلامي المبكر كانت قائمةً على مواقفَ فعلية، وأنها صيغت على أساس قرارات، تطرَّقَت مثلًا للعبيد وغنائم الحرب والأسرى والمنافقين والخونة ومعاملة الأعداء والأقليات، بصفتها جزءًا من العملية التاريخية. أما إعلان أن ناتج هذه العملية أمرٌ مقدس، كما يفعل المودودي، فهو يكشف عن أن نقطة ضعف هذا النهج الإسلاموي تكمُن في أسلوب تناوله للتاريخ. إذ تُعطَى جميع الأحداث التي جرت في حياة الرسول وصحابته نفس مرجعية الوحي. نُضيف إلى ذلك أن تفسير المودودي لهذا «التاريخ المُنزَّل منزلةَ الوحي» يُقدَّم على أنه مرجعية للإسلام في جميع العصور» (سلومب ٢٠٠٣: ٢٥٥).

(٥) الجدال الفكري: القرآن بصفته نصًّا أدبيًّا

تناول كتاب علي عبد الرازق النظرية السياسية للإسلام، وتوصَّل إلى أن المسلمين في غياب مثل تلك النظرية، يصير لديهم فرصة الاختيار. وطه حسين (١٨٨٩–١٩٧٣)، الشيخ الذي ترك الأزهر لينضم مباشرةً للجامعة الأهلية الحديثة العهد، كانت لديه مهمةٌ أخرى على نفس نهج أفكار محمد عبده. فقد كانت الفكرة البارزة في تفسير محمد عبده هي أن القرآن يعكس بصورةٍ أساسيةٍ عقليةَ عرب القرن السابع الميلادي الوثنيين. وهي الفكرة التي طوَّرَها فيما بعدُ طه حسين وأمين الخولي وأحمد خلف الله (والذين كانوا جميعًا منتسبين للجامعة الأهلية)، حتى وصلَت لانفصالٍ جوهري عن المفهوم التقليدي والراسخ منذ زمنٍ بعيد عن طبيعة القرآن بصفته كلمة الله، من ناحية، ونصًّا من ناحيةٍ أخرى. قد يكون من المهم هنا أن نذكُر تردُّد محمد عبده في رسالته في علم الكلام، «رسالة التوحيد»، في تبني المفهوم المعتزلي العقلاني لخلق القرآن. فقد كان خيار محمد عبده غير واضح؛ إذ تبنَّت الطبعة الأولى من عمله (١٨٩٧) المفهوم المعتزلي، لكنه في الطبعة الثانية، المنشورة في مجلة «المنار»، تحوَّل للمذهب الأشعري في التفرقة بين السمة «الأبدية» لكلمة الله وتجلِّيها المخلوق المتمثل في «تلاوة» البشر. ليس من الواضح ما إذا كان هذا التحول دلالةً على تغيير محمد عبده لرأيه أم أن رشيد رضا كان هو من أجرى هذه التغييرات (عبده ١٩٧٧: ١٣ و٥٢).

أكد طه حسين البعد الجمالي الخاص والفريد للأسلوب القرآني؛ أي، إعجازه، بالإشارة للطبيعة الأدبية التي تجعل القرآن نوعًا أدبيًّا قائمًا بذاته (حسين ١٩٩٥: ٢٠–٢٦). ولما كان مؤرخًا وناقدًا أدبيًّا بامتياز، فقد ذهب للقول بأن القرآن ليس بشعر ولا نثر؛ إنه بمنتهى البساطة قرآن. واعتبر طه حسين قصة القرآن عن ذهاب إبراهيم وزوجته هاجر وابنه إسماعيل لمكة، روايةً شفهية تعود لزمنٍ بعيد يسبق نزول القرآن. وقال إن هذه القصة كان الهدف منها تخفيف حدة التوتُّر بين العرب الوثنيين، السكان الأصليين ليثرب، والقبائل العربية اليهودية التي استقرَّت في المدينة. ولم يستخدم القرآن هذه القصة لوضع الإسلام في سياق التراث اليهودي المسيحي فحسب، ولكن كذلك لإثبات أولويته كدينٍ توحيدي. كان غرض حسين هو توضيح أنه لا ينبغي اعتبار أن هذه القصة تعبِّر عن أي واقعٍ تاريخي يمكن على أساسه أن نبني افتراضاتٍ بشأن الوضع اللغوي في شبه الجزيرة العربية (حسين ١٩٩٥: ٣٣–٣٥). ومن الغني عن القول أن هذا الطرح لفرضية محمد عبده كان متأثرًا بدرجةٍ بالغة باهتمام طه حسين بخطاب المستشرقين

بشأن قصص القرآن وعلاقتها بقصص الكتاب المقدس (باريت، د.ت.: ٩٨٠–٩٨١).[٤] ورغم أن هذه إنما كانت نقطةً واحدة في تسلسُل حُجته بشأن أصالة الشعر الجاهلي بأكمله، فقد كانت القشَّة التي قصَمَت ظهر البعير. فقد أشعل كتاب طه حسين خلافًا حاميًا، مع أنه عَد القرآن أكثر المصادر ثقةً وأصالة لفهم الحياة الاجتماعية والدينية قبل الإسلام. وقد بلغ الخلافُ البرلمانَ المصري في النهاية، مع ادعاءاتٍ بأنه يُهين الإسلام. وقبل إرساله للمحاكمة، استجوَب النائب العام طه حسين، وأعلن براءته من أي نيةٍ سيئة ضد الإسلام.[٥] وعلى الرغم من ذلك، فقد أُرغم على حذف الفِقرة المحدَّدة، في الطبعة الثانية الموسَّعة من الكتاب، التي ظهرَت بعنوانٍ جديد، وهو «في الأدب الجاهلي».

لا بد أن نضع في اعتبارنا أن كتابات طه حسين كانت جزءًا من حركةٍ فكرية تجديدية شاملة ارتبطَت بالجامعة الأهلية المقامة حديثًا. وكتابات أحمد أمين (١٨٨٦–١٩٥٤) عن تاريخ الحضارة الإسلامية، في عمله المهم «يوم الإسلام»، هي مثالٌ آخر لهذا التيار الجديد من الدراسات (أمين ١٩٢٨). كانت مطالعة تاريخ الإسلام وسيرة النبي من منظورٍ نقدي من الاهتمامات الأساسية لهذه الحركة الجديدة، التي تأثَّرَت بالطبع بالشغف بالتاريخ الذي ساد في القرن التاسع عشر. كما أنها أثَّرَت على التوجُّه المسيحي لتناول سيرة النبي. يرى بعض المسلمين أن سيرة النبي التي كتبها محمد حسين هيكل (١٨٨٨–١٩٥٦) وطه حسين كانت من «الأسباب وراء التغيرات الهائلة في مستوى مناقشة حياة النبي» (أمين ١٩٣٧؛ أمين ١٩٥٣). فإنهم يعتقدون أن النقاش «تحوَّل بدرجةٍ كبيرة من أسلوب المواجهة إلى الحوار» (بوابن ١٩٩٦: ٣١٧). يتجلى هذا التحول عند المقارنة بين الخطاب الاستشراقي العدائي في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر عن النبي محمد وسيرته، وأشكاله الأقل تحيزًا في القرن العشرين. وقد ضمَّت أعمال طه حسين الكثيرة عن التاريخ المبكر للإسلام كتبًا مثل «على هامش السيرة» (١٩٤٣)، و«الفتنة الكبرى» (١٩٤٧)، ثم «الشيخان».

إن إخراج لجنة تحقيق الأزهر لعلي عبد الرازق من زمرة العلماء، ومحاكمة طه حسين، يُبرهِنان على شدة الخلافات السياسية والاجتماعية في مصر. كما أنها وقعَت في كل بلدٍ إسلامي تقريبًا، مما يعكس التوتُّر بين الحداثة والتمسُّك بالقيم الإسلامية التقليدية.

فيما كانت رياح التجديد منتشرة في أنحاء الحياة المصرية بدأ أمين الخولي (١٨٩٥–١٩٦٦) عمله أستاذًا في كلية الآداب في جامعة القاهرة. فجعل يطبِّق منهج التجديد على دراسة النحو والبلاغة وتفسير القرآن والأدب (الخولي ١٩٦١). وليس من السهل أن نحدِّد

أيًّا من هذه المجالات الدراسية الأربعة يقدِّم النموذج الأمثل لمنهج التجديد لدى الخولي. إلا أنه تبنَّى وجهة النظر — التي يؤيدها التاريخ — القائلة بأن التجديد في الفنون والآداب هو بداية النهضة (الخولي ١٩٦١: ٢١٩). فذلك التجديد حتمي لتطوير الوعي الفكري والجمالي لدى الناس في مصر لتحقيق نهضةٍ وطنية حقيقية وشاملة (الخولي ١٩٦١: ١٨٥؛ ١٩٥؛ ٢٦٥). فالأدب الجديد والملهم يحتاج لمنهجيةٍ أدبية جديدة لتُوضِّح بنيته وتشرح وظيفته. وينطوي هذا على دراسةٍ جديدة للنحو والبلاغة وبالتالي ضرورة التجديد في المجالَين. وما دامت النهضة والتجديد قوامهما الحركة والصحوة، فلا بد أن تكون نقطة البداية هي دراسة التراث القديم دراسةً شاملة ودقيقة، في كل مجالٍ من مجالات المعرفة. وكان شعار الخولي هو: «أول التجديد قَتْل القديم بحثًا» (الخولي ١٩٦١: ٨٢؛ ١٢٨؛ ١٨٠). هذا وإلا فستكون النتيجة «تبديدًا لا تجديدًا» (الخولي ١٩٦١: ١٤٣). وإذا كانت دراسة الأدب والنحو والبلاغة في الماضي تخدم أغراضًا دينية، فلا بد أن يتغير هذا الآن (الخولي ١٩٦١: ١٨٨).

لم يَرَ الخولي أن الدراسة الأدبية للقرآن مسألةٌ اختيارية. فقد أشار إلى أن إيمان العرب بالقرآن وبالتالي الإسلام كان قائمًا على تفوُّقه التام على أي نصٍّ بشري. بعبارةٍ أخرى، لقد آمن العرب بالإسلام بناءً على تقييمهم للقرآن كنصٍّ أدبي (الخولي ١٩٦١: ٩٧–٩٨؛ ١٢٤–١٢٥). هذا معناه أن المنهج الأدبي لا بد أن ينسخ أي مقاربةٍ أخرى، سواء كانت دينيةً لاهوتية، أو فلسفية أو أخلاقية أو صوفية أو شرعية (يانسن ١٩٧٤: ٦٥–٦٧). من المهم أن نتذكر هنا أن المذهب الرومانسي، أو بعبارةٍ أدقَّ الشكل العربي منه، كان هو النظرية الأدبية المهيمنة آنذاك (البحراوي ١٩٩٣).[٦] على نهج هذه النظرية، أقام الخولي الرابط بين دراسة النحو والبلاغة والأدب من ناحية، وتفسير القرآن من ناحيةٍ أخرى. فما دامت النظرية الكلاسيكية للإعجاز قد قامت على المفهوم الكلاسيكي للبلاغة، فلا بد أن يُستبدل بهذا المفهوم النظرية الحديثة للبلاغة التي ترتبط بالنقد الأدبي. يتطلب هذا الارتباط ارتباطًا آخرَ بعلم النفس، وهي علاقةٌ موازية لتلك التي بين النقد الأدبي وعلم الجمال (الخولي ١٩٦١: ١٤٤ و١٧٥ و١٨٢ و١٨٩). ولا بد إذن أن تركِّز دراسة البلاغة على دراسة الأسلوب الأدبي وتأثيره العاطفي على المتلقي/القارئ (الخولي ١٩٦١: ١٨٥). فلا بد أن يكون هدفها تنمية الوعي الجمالي لدى المؤلف والقارئ؛ فلا بد أن تُعاد تسميتُها بفن القول. وحدها المقاربة الأدبية للقرآن، من خلال النظرية الأدبية الحديثة، ستستطيع أن تكشف عن إعجازه، ذلك الإعجاز المعبِّر في جوهره والمثير للنفس (الإعجاز النفسي) (الخولي ١٩٦١: ٢٠٣–٢٠٤).

أحمد خلف الله (١٩١٦–١٩٩٨) وشكري عياد (١٩٢١–١٩٩٩)، وهما اثنان من طلابه، وزوجته عائشة عبد الرحمن (المعروفة أيضًا باسم بنت الشاطئ) (١٩١٣–١٩٩٨)، طبقوا المنهج الأدبي للخولي في الدراسات القرآنية وذاع صيتهم. كذلك سيد قطب، المُنظر الشهير للأصولية الإسلامية الحديثة، كان قد بدأ كتاباته عن القرآن مطبقًا منهجًا أدبيًّا مشابهًا، وإن كان أكثر انطباعية. يتضح هذا في كتبه «التصوير الفني في القرآن» و«مشاهد القيامة في القرآن»، وتفسيره للقرآن «في ظلال القرآن». طبَّقَت رسالة الماجستير التي تقدَّم بها خلف الله والتي كانت بعنوان «جدل القرآن»، وأشرف عليها الخولي، تلقائيًّا مبادئ المنهج الأدبي المقدَّم في تعليق الخولي على مقال التفسير في الترجمة العربية للطبعة الأولى من «دائرة المعارف الإسلامية». أما رسالة الدكتوراه التي تقدم بها خلف الله، بعنوان «الفن القصصي في القرآن الكريم»، فقد طوَّرَت إلى حدٍّ ما منهج الخولي، وإن كانت اتبعَت نفس الخطوات المنهجية التي طرحَها أستاذه. كانت الخطوة الأولى هي جمع القصص القرآنية، والثانية هي إعادة ترتيبها حسب تاريخ نزولها. وهو ما يُفترض أن يسمح بالتحليل حسب سياقها الأصلي؛ أي، البيئة الاجتماعية، والحالة الانفعالية للنبي، وتطوُّر الرسالة الإسلامية (خلف الله ١٩٧٢: ١٤). إذ يؤكد خلف الله أن تلك المراعاة للسياق ستساعد على الكشف عن المستوى الدلالي الأصلي لقصص القرآن، وكذلك المستوى الذي كان مفهومًا لدى العرب عند نزول الوحي (خلف الله ١٩٧٢: ١٥). وتجدُر هنا الإشارة إلى أن خلف الله لا يطبِّق منهج التحليل الموضوعي بجمع شذرات القصص المذكورة في السور المختلفة. فإنه يعُد كل جزء من القصة قصةً مستقلة في حدِّ ذاتها. قصة موسى مثلًا ليست قصةً واحدة. فكلٌّ من القصص التي يأتي فيها ذكر موسى تمثل وحدةً قصصية تستحق الدراسة وحدها. من ثَم فإن التحليل الموضوعي سيفسد البعد السياقي الذي ركز عليه خلف الله.

يبدو أن خلف الله كان مشغولًا جدًّا بما قد يحدث له شخصيًّا، نتيجة لمقاربته. فقد جعل يؤكد على مقدار صعوبة إنجاز أطروحته، وكيف أنه عرَّض نفسه للخطر. إلا أنه أصر على أن المعرفة الأكاديمية والعلمية تحتِّم عليه مواجهة تلك المخاطر (خلف الله ١٩٧٢: ١٧). وكذلك أشار للصعوبات التي يُجابِهها مفسرو القرآن، لا سيما المتكلمون. وهي مشكلاتٌ ناتجة إما عن فرض أيديولوجيا مسبقة على القرآن أو عن السعي لإثبات الأصالة التاريخية لقصصه. وفي كلتا الحالتَين يُغفَل المعنى النصي للقرآن (خلف الله ١٩٧٢: ٢–٥). ومن ناحيةٍ أخرى، يشكِّك خطاب المستشرقين عن القرآن في صحته التاريخية استنادًا لتناقُض قصصه، أو على الأقل لعدم مطابقتها للحقائق التاريخية (خلف الله ١٩٧٢: ٦).

إن دراسة القصص القرآنية باعتبارها قصصًا أدبية — كما يقترح المنهج الأدبي — يجعل الصحة التاريخية بلا أهمية أو بالأحرى سؤالًا في غير محله. وباقتباس بعض الملحوظات من مصادرَ كلاسيكية منها القاضي عبد الجبار والزمخشري والرازي، وكذلك من مصادرَ حديثة مثل كتابات محمد عبده، أكد خلف الله أن قصص القرآن «أمثال»، وليس الهدف منها إعطاء حقائق تاريخية. ولأنها أمثالٌ فإنها تدخل في فئة «المتشابهات». ومحاولة المفسرين القدامى تفسير غموضها تجعل كتبهم تفيض ببياناتٍ مأخوذة من آثارٍ يهوديةٍ ومسيحيةٍ سابقة، أو ما يُطلق عليه الإسرائيليات. المنهج الأدبي في المقابل لا يستلزم تلك البيانات؛ إذ إنه يفرق بين جسم القصة، ومعناها. تقوم هذه التفرقة على تفسيراتٍ قديمة وحديثة. يتناول التفسير القديم القصص باعتبارها أمثالًا، ويفرِّق في بناء الأمثال بين «المعنى» و«اللزوم»، وتطابقهما ليس ضرورة (خلف الله ١٩٧٢: ٥٦).[٧] والتفسير الحديث مأخوذ من قصصٍ أدبية تتناول شخصياتٍ تاريخية أو حوادثَ تاريخيةً معيَّنة؛ مثال على ذلك الملكة المصرية كليوباترا، التي تظهر في أعمال شكسبير وبرنارد شو وأحمد شوقي والسير والتر سكوت (خلف الله ١٩٧٢: ٥٧). قد يبدو جسم تلك الأعمال تاريخيًّا، إلا أن معناها أو رسالتها لا يعكسان التاريخ بالضرورة. فعلى عكس المؤرخ، تتيح الضرورة الأدبية للكاتب تطويع التاريخ في عمله الأدبي.

بجانب البرهان النظري الموضَّح أعلاه، لدينا أيضًا عدة براهينَ قرآنية تُثبِت الحاجة لتطبيق المنهج الأدبي. الأول، مواظبة القرآن على عدم ذكر زمان أو مكان الأحداث التاريخية في قصصه، وكذلك حذف بعض الشخصيات. والثاني أن القرآن في تناوله الكثير من القصص التاريخية يختار بعض الأحداث ويتجاهل أخرى. والثالث أنه يغيِّر الترتيب الزمني للأحداث. والرابع أن القرآن يُبدل أحيانًا الشخصيات التي أتت أفعالًا معيَّنة. والخامس هو أن حوار الشخصية قد يختلف عند تكرار القصة في سورةٍ أخرى من القرآن عما جاء في سياقٍ سابق. والسادس أن القرآن بترتيب نزوله أحيانًا ما يضيف وقائعَ لاحقةً للقصة. وكل هذا يشير بوضوح إلى أن القرآن يستخدم نفس الحرية التي تتمتع بها القصص الأدبية عند تناولها للتاريخ (خلف الله ١٩٧٢: ٦٠–٦٣).

يبدو أن المعضلة الكبرى التي واجهها خلف الله وأستاذه كانت حالة الفصام التي صارت تُحاصِر الحالة العقلية للمسلمين عند مواجهة تحديث البِنى الاجتماعية السياسية للمجتمعات الإسلامية. ولا تنحصر المعضلة في الصحة التاريخية؛ فهي تخُص كذلك مستقبل الفكر الإسلامي. فإنه مما يسترعى الانتباه أن خلف الله داوم على استخدام

عبارة «العقل الإسلامي»، عند تناول مشكلاتٍ متعلقة بفهم القرآن. فهو مثلًا يفسر عدم قدرة العقل الإسلامي على إدراك الأبعاد الأخلاقية والروحانية للقصص القرآنية لانشغاله الشديد بالصحة التاريخية. العقل الإسلامي غير قادر أيضًا على تفسير السبب لتكرار القصة، أو سبب اختلاف التفاصيل عند تكرارها (خلف الله ١٩٧٢: ٣٧–٤٠). الأصعب من ذلك التباينات الواضحة في المعلومات التاريخية والعلمية في القصص القرآنية (خلف الله ١٩٧٢: ٤٠–٤١). يذكُر الخولي حالة طه حسين في مقدمته للطبعة الثانية لعمله «الفن القصصي في القرآن الكريم» (القاهرة ١٩٥٧). فهو يُصرِّح بكل وضوح أن المنهج الأدبي في تناول القرآن هو الطريقة الوحيدة الممكنة لإنقاذ المفكرين المسلمين من حالة الفصام. فمن الممكن أن يؤمن المسلمون بالإسلام والقرآن الكريم إيمانًا حقيقيًّا من دون الاعتقاد بأن القصص المذكورة في القرآن صحيحة تاريخيًّا (الخولي ١٩٥٧). ويُشير الخولي في مراجعَ مثل تلك لحالاتٍ أخرى تعكس حالةً ذهنية مماثلة. وكما رأينا، كانت هناك كذلك هجماتٌ مشهودة على كتابات قاسم أمين وعلي عبد الرازق وطه حسين.

من المفترض عمومًا أن يقدِّم المنهج الأدبي حلًّا. فهو يحرِّر العقلية المسلمة من حالة الركود. يحاول خطاب التجديد إثبات أن «القرآن ليس بكتاب للعلوم ولا التاريخ ولا النظريات السياسية». القرآن كتابٌ روحاني وأخلاقي للهداية، يُستخدم ما فيه من قصص لتحقيق هذه الغاية. بعبارةٍ أخرى، قصص القرآن هي قصصٌ أدبية موظَّفة لتحقيق أغراضٍ أخلاقية وروحانية ودينية. ومن ثَم فإنه خطأٌ منهجي فادح أن نتعامل مع قصص القرآن على أنها وقائعُ تاريخية محضة (الخولي ١٩٥٧).

في ١٣ أكتوبر عام ١٩٤٧، بعد أكثر من سبعة شهور من الجدال في الصحافة والبرلمان، قرَّرَت الجامعة رفض رسالة خلف الله، ونُقل لوظيفة أخرى بعيدًا عن التدريس. وقرَّرَت كذلك عدم السماح للمشرف على الرسالة، أمين الخولي، بتدريس الدراسات القرآنية، أو الإشراف عليها. كان الأساس الذي استند إليه هذا القرار قائمًا على أن الخولي كان رئيسًا لقسم اللغة العربية في كلية الآداب منذ تعيينه في السادس من أكتوبر عام ١٩٤٦. ومن ثَم فإنه لم يكن من المفترض أن يتولى الدراسات القرآنية (سعفان ١٩٩٤: ٣٨).[٨] ونُقل جميع طلاب الخولي في مجال الدراسات القرآنية لمشرفين آخرين. أما هو فقد ظل أستاذًا جامعيًّا لكنه اقتصر على تدريس النحو والبلاغة والأدب. وبعد عدة أعوام، سنة ١٩٥٤، سيكون الخولي واحدًا من ٤٠ أستاذًا جامعيًّا نُقلوا لوظائفَ بعيدةٍ عن التدريس. المفارقة أن من اتخذ هذا القرار هو النظام العسكري الجديد لحركة الضباط الأحرار، فيما يُفترض أنه تطهير للجامعة من الفساد.

ومضت ٣٠ سنة تقريبًا قبل أن يُقرِّر طالبٌ آخر للخولي، وهو شكري عياد، أن ينشر أطروحته لدرجة الماجستير التي عنوانها «يوم الدين والحساب في القرآن»، وهي التي كان قد أنجزها تحت إشراف الخولي تقريبًا في نفس فترة أطروحة خلف الله. وقد علَّل في مقدمتها تردُّده عن نشر أطروحته قبل ذلك، مشيرًا إلى الصعوبات الأكاديمية الناتجة عن سوء فهم عامة الناس وضيق أفقِ ردود الأفعال تجاه المنهج الأدبي في تناول القرآن خلال أربعينيات القرن العشرين. واحتَج بأن عدد القُراء القادرين آنذاك على قبول منهج استخدام علم اللغويات والنقد الأدبي بما لديهم من معرفةٍ غنية بعلم الاجتماع وعلم النفس كان عددًا قليلًا جدًّا. ورغم أن هذه الصعوبات كانت قد ردَعَته عن نشر أطروحته، فقد أقنعه تشجيع زملائه وأصدقائه فيما بعدُ بأن الوقت قد حان لنشرها في كتاب (عياد ١٩٨٠: ٥). لكن ما لم يذكُره عياد هو أنه اضطُر بعد إتمامه لرسالة الماجستير لمواجهة تبعات السجال الحاد بشأن أطروحة خلف الله. فكان أمامه الاختيار بين الاستمرار في الدراسات القرآنية تحت إشراف أستاذٍ آخر، أو الاستمرار مع أمين الخولي، مما كان سيجعله يخرج من مجال الدراسات القرآنية. وعلى غرار أغلب طلاب الخولي، كان عيَّاد شديد الارتباط بأستاذه حتى إنه فضَّل الاختيار الثاني.[٩] مع كل هذه الصعوبات والتهديدات بالتعسُّف، ظلَّت الدراسات القرآنية القائمة على مبادئ المنهج الأدبي في ازدهار خارج الحدود الأكاديمية. وقد تكون أهم النتائج المترتبة على ذلك هي استمرار مبدأ إعادة الوضع في السياق.

(٦) الحالة الأولى: الإسلام الثقافي في إندونيسيا: الديمقراطية والتفكير الحر وحقوق الإنسان

كان نور خالص مجيد (١٩٣٩–٢٠٠٥) من بدأ حركة التجديد الديني في إندونيسيا على نهج الأفغاني ومحمد عبده، ناسبًا انحدار الفكر الإسلامي لفشل المسلمين في فهم الإسلام فهمًا صحيحًا. فقد قال إن الإندونيسيين المسلمين يعانون من ركود الفكر الديني، وفقدوا «الطاقة النفسية المحفزة» في صراعهم (مجيد ١٩٧٠: ١–١٢). ومن الأدلة المهمة على هذا القصور في إسلام الإندونيسيين، حسب رؤية مجيد، عدم قدرة الغالبية العظمى من الإندونيسيين المسلمين على التفرقة بين القيم المتسامية والزمنية. كذلك أشار إلى أن ترتيب القيم كثيرًا ما يكون معكوسًا؛ إذ يُتصور أن القيم المتسامية زمنية والعكس. فكل شيء عرضةٌ لاعتباره متساميًا، وبالتالي يُعد كل شيء، دون استثناء، مقدسًا. ويترتب على

أسلوب التديُّن هذا «رؤية الإسلام كأنه مساوٍ في القيمة للتراث؛ ويصير كون المرء إسلاميًّا مساويًا لكونه متمسكًا بالتراث» (مجيد ١٩٧٠: ٤). للتعامل مع تلك المشكلات، ركَّز مجيد على ثلاث مراحلَ فكريةٍ مترابطة؛ العلمنة، والحرية الفكرية، والتقدُّم والانفتاح الذهني. وهو يعرِّف العلمنة على أنها عملية، لا رؤية للعالم أو نظام معتقدات. وهي تنطوي على تحويل المعتقدات والممارسات في اتجاهين؛ الأول لأسفل، ويتعلق بعلمنة شيء كان يُعد فيما مضى مقدسًا. والاتجاه الثاني لأعلى، ويتعلق بتقديس شيءٍ متسامٍ وأبدي ومقدس بحق (مجيد ١٩٨٥: ١٦٥–١٧٠). يهدف هذا الفهم للعلمنة لتجديد فهم أغلبية المسلمين للتراث الإسلامي، الذي يعُدونه في قدسية المصادر الدينية. فالكتب الإسلامية المستخدمة في البيسانترين (المدارس الداخلية الإسلامية التي شكَّلَت نظام التعليم الإسلامي القديم في إندونيسيا) يحسبها الناس عمومًا مقدسة. وهو ما أدى بدوره إلى الركود. ويرى مجيد أنه من الضروري أن يُرد هذا التراث الأدبي لمكانته الأصلية. وتتعلق الخطوة الثالثة بإتاحة الحرية الفكرية لمناهضة أي حدود تضعها السلطات البشرية. وبما أن باب الاجتهاد مغلق، فلا بد من فتحه من خلال الحرية الفكرية. وهذه الخطوة نحو التقدم والانفتاح الذهني تشير إلى الموقف النفسي الناتج عن إعادة فتح باب الاجتهاد.

لما كان قد تخرج من جامعة شيكاغو، التي صار فيها ملمًّا إلمامًا عميقًا بالتراث الفكري لدى الغرب، فقد تحوَّل مجيد إلى مفكرٍ حر عقلاني لديه أفكارٌ مختلفة راديكاليًّا عن أفكار علماء الدين الإندونيسيين. ولأن الإسلام السياسي للمنظمتَين الرئيسيتَين في إندونيسيا كان قد اصطدم بالحكم الاستبدادي لنظام سوهارتو الجديد، فقد اعتقد مجيد أن المنهج الثقافي وحده سيُقدِّم الفهم المناسب للإسلام للمجتمع الإندونيسي (سيامسودين ١٩٩٥: ٤٧–٦٨). إذ سيظل الإسلام السياسي يُنحَّى دائمًا لموقع هامشي في ظل نظام سوهارتو، ولن يتمكن من إعطاء المجتمع الإسلامي الزخم الكافي للنهوض بمستويات المعيشة. وهكذا، على خلفية سادها الفقر ونقص التعليم والفهم الجامد للإسلام، دعا مجيد لتجديد الفكر الإسلامي من خلال الإسلام الثقافي.

عبد الرحمن وحيد (المولود عام ١٩٤٠)، الرئيس السابق لمنظمة نهضة العلماء، هو مروِّجٌ آخر للإسلام الثقافي؛ إذ أدخله في مدارس البيسانترين. وبعيدًا عن معالجة مشكلات البيسانترين، تتناول كتاباته في أغلبها المشكلات المعقدة الكامنة في الاستجابة لتحديات الحداثة. إن فهم وحيد للإسلام موجَّه لخير البشرية. فهو يعرب في مقالاته في الإعلام الإندونيسي عن قناعته بأن التعبير الصحيح عن الإسلام لا يتحقق إلا بإعطاء الأولوية لروح

القانون، الحقيقة الباطنة. ترتبط هذه القناعة ارتباطًا وثيقًا بفكرتَين رئيسيتَين أخريَين من أفكار وحيد؛ اقتناع وإيمان عميقان بأنه مع استمرار السعي العقلاني، يستطيع الإسلام مواجهة تحديات الحداثة على أفضل وجه. علاوةً على ذلك، لدى وحيد اقتناعٌ بأن عناية الإسلام الأساسية بخير البشرية، وتعاليمه بشأن التسامح والاهتمام بالانسجام الاجتماعي، كلها تبرهن أنه ليس على المسلمين الخوف من الطبيعة التعددية للمجتمع الحديث وإنما عليهم التعامل معها بنحوٍ إيجابي (وحيد ١٩٧٩: ٥٢).

المجتمع الريفي في إندونيسيا، بصفته الخلفية للبيسانترين، عليه مواجهة مشكلة الحداثة والتغير الاجتماعي. على خلاف مجيد، في استخدامه كلمة «تجديد» الرائجة، يتبنى وحيد كلمة «تحريك» في دعوته للتغيير في مجتمع البيسانترين. وهذا يشتمل على عمليتَين؛ إنعاش القيم الإيجابية الموجودة، وإحلال قيم مثلى محل القيم الفاسدة (وحيد ١٩٧٩: ٥٤–٥٥). كذلك تمكَّن وحيد من الدعوة إلى إقامة الديمقراطية باستخدام مفهوم «الإسلام الثقافي». فقد أنشأ «منتدى الديمقراطية» في أوائل تسعينيات القرن العشرين، بالتعاون مع الجيش والحزب الحاكم، حزب العمال. وهو ما أدى لعدد من التمييزات غير الواضحة بين ما يُسمَّى دولة ديمقراطية ودولة ديكتاتورية. فرغم أن الدولة رسميًّا ديمقراطية، فلا يزال الجيش الإندونيسي قوةً عظمى في مجال السياسة. ولا يمكن عزل الكفاح من أجل إقامة الديمقراطية الذي بدأه وحيد وآخرون عن تفسير النصوص الدينية. فقد جادل وحيد بأن ليس هناك ما «يفصل» بين الإسلام والديمقراطية. الديمقراطية في الأساس عمليةٌ مستمرة تؤدي لمجتمع أفضل؛ يوازيها دين الإصلاح (وحيد ١٩٩٩: ٨٧–٨٨).

من أفكار وحيد أيضًا موضوع حقوق الإنسان. هذا لأن السعي لإقامة الديمقراطية هو سعي نحو احترام حقوق الإنسان. وهو يستنتج من معرفته بالكثير من النصوص الدينية أن ثمَّة ثلاثة جوانب للكرامة الإنسانية، وهي الكرامة الفردية، والكرامة الاجتماعية، والكرامة السياسية (وحيد ١٩٨٣: ٩٤). يعطي الإسلام حق الحياة بمعناها المادي والذهني، وكذلك يكفل المساواة بين الأعراق، وكذلك حقهم في التعبير عن أنفسهم سياسيًّا.

ويؤيد علماء إندونيسيون آخرون رؤية وحيد، ومن بينهم نور خالص مجيد وشافعي معارف، وهو رئيس منظمة المحمدية الآن. يرى معارف أن عناصر الديمقراطية متجسدة بوضوح في مبادئ التعاليم الإسلامية، مثل العدالة والمساواة والشورى واحترام التعددية. فمن بين مصادر فهم مبدأ العدالة الآية ١٣٥ من سورة النساء والآية ٨ من سورة المائدة. الآية الثانية التي تقول: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»، هي روح العدالة من منظورٍ إسلامي.

وهذا ما يعُده بعض المفكرين الإندونيسيين المسلمين أساس مبدأ الديمقراطية. ويُعد واجب مساعدة المحتاجين مثالًا على تطبيق العدالة الاجتماعية. أما مبدأ المساواة في الإسلام فمن المعتقد أنه قائم على الآية ١٣ من سورة الحجرات.

في السياق الإندونيسي، حيث حَظيَت المجموعة الدينية الأكبر للمسلمين بتاريخ طويل نسبيًّا من التعايش السلمي مع البروتستانت والروم الكاثوليك والهندوس والبوذيين، يعطي العلماء المسلمون أهميةً كبيرة للتعدُّدية الدينية بوصفها أحد أعمدة الديمقراطية. ولذلك فإن تطوُّر الإسلام في إندونيسيا مختلف كليةً عنه في سائر الدول المسلمة أو حتى الإسلامية. ويستخدم العلماء مثل نور خالص مجيد وغيره الآية ٢٢ من سورة الروم للاحتجاج بأن الاختلافات بين البشر هي نقطة البداية للتنافس الإيجابي. إذ يرون أن القرآن يعبِّر عن ضرورة أن تكون التعددية أمرًا مسلَّمًا به (مجيد ١٩٩٢: ٥٨). وفي هذا محاولةُ تأويلٍ منطقية حيث يُستخدم النص الديني أساسًا لفهم عُرف الديمقراطية الحديثة.

أفكار أحمد وهيب (١٩٤٢–١٩٧٤) وملحوظاته لها نفس درجة الأهمية في خطاب التجديد الإسلامي. وكتابه الصادر عام ١٩٨١، «ديناميكيات الفكر الإسلامي: مذكرات أحمد وهيب»، يوضح ثلاثة مبادئ رئيسية للتجديد. الأول هو حرية الفكر. فالفكر الحر من وجهة نظر وهيب ليس مجرد حق وإنما واجب. والإسلام الذي يقيد الحرية ليس الإسلام الذي يريد اعتناقه: «... ما زلتُ حتى الآن أعتقد أن الله لا يريد تقييد حريتي؛ فإنه سيعتز بإصراري على طرح أسئلة بشأنه. أعتقد أن الله متجدد وحي؛ إنه لا يريد أن نحسبه متجمدًا» (وهيب ١٩٨١: ٤٥؛ بارتون ١٩٩٥: ٣٥). وحيث إنه مفكرٌ حر بارع، فإنه يجادل بأن الحداثة ضرورة لا مفر منها. الحداثة باعتبارها عمليةً اجتماعية تستلزم استجابةً إيجابية، استجابة لا بد لها من تجديدٍ ديني. وإنه يرى في شخصية النبي محمد نموذجًا للتجديد والإصلاح والابتكار؛ إذ إن جوهر أسلوب النبي في الإدارة يكمن في الطريقة التي غيَّر بها العالم الاجتماعي والفكري في زمنه. ومن ثَم فإن وهيب يتساءل: «ما دور النبي في تحديث الفكر؟ لقد نجح محمد في اقتلاع عقليةٍ طبقية وإقامة توجُّهٍ ديمقراطي؛ حيث يتمتع كل الناس بنفس الفرص؛ فعليهم الاعتماد على أنفسهم من دون ضرورة الاتكال على ذوي الشأن (وهيب ١٩٨١: ١١٧–١١٨؛ بارتون: ٤١).» ولا يمكن تحقيق هذا التجديد في الفكر الإسلامي إلا من خلال الاجتهاد. يرى وهيب أنه بالقول بأن محمدًا كان من بادَر بعملية الإصلاح المستمر يصير من الواجب أن نسير على خطاه، حتى

إن كان في سياقٍ مختلف. وهو بِناءً على ذلك يُعارض الفهم الجامد للنصوص الذي كان السمة الغالبة لجيله. فإنهم يفسرون القرآن تفسيرًا حرفيًّا وجامدًا، وبذلك يحولون دون إمكانية الفهم العقلاني (وهيب ١٩٨١: ٢٦).

موناوير سادزالي (المولود عام ١٩٢٥)، الوزير السابق للشئون الدينية في أواخر ثمانينيات القرن العشرين، روَّج لـ «تجديد» الإسلام عن طريق «إعادة التحقيق». ومحور حُجته هو تشجيع المسلمين على الإقبال على الاجتهاد الديني بإخلاص، لجعل الإسلام أكثر استجابةً لاحتياجات إندونيسيا المكانية والزمنية. ومن أكثر الموضوعات التي ظل يناقشها في هذا الصدد هو مبدأ الميراث في الإسلام. إن الإسلام ينُص على أن يرث الذكور ضعف نصيب الإناث. وإنه بناءً على تجربته الشخصية أيضًا، يستنتج أن هذا الحكم تحديدًا يبدو في بعض الظروف مناقضًا لمبدأ العدالة نفسه. وقد فطن الكثير من العلماء لذلك، على حد قول سادزالي، لكنهم غير مستعدين لحسم المسألة. وإنما يفضِّلون، على غرار الكثير من المسلمين الآخرين، أن تُتخذ خطواتٌ استباقية بالحد بدرجةٍ كبيرة من التركة الموروثة. ويكون ذلك غالبًا بتوزيع التركة في صورة هبات على الأبناء، كيفما يشاءون، قبل وفاتهم (سادزالي ١٩٨٨: ١–١١).

وتتعدى أهمية منهج سادزالي لإعادة التحقيق خطاب مسألة الميراث. فإن إنعام البصر في إطار عمل فكره الديني يكشف عن أنه يميل للاحتجاج بأن هناك أحكامًا قرآنية — خاصة المرتبطة بمسائلَ اجتماعيةٍ غير طقسية — لم تعُد مناسبة لاحتياجات العصر الحالي (مثال: قانون الميراث، والعبودية ... إلخ). في حالة الميراث، لا بد من تفسير النص الديني بما يتفق مع الظروف الاجتماعية في إندونيسيا؛ أي إن النساء لا بد أن يتساوين مع الرجال في الميراث. وفي هذا الشأن يستند بدرجةٍ كبيرة (لكن ليس حصريًّا) لممارسات وأفعال ثاني الخلفاء، عمر بن الخطاب، الذي يُقال إنه نتيجةً لتغير الظروف الاجتماعية طبَّق سياسات لا تتفق تمام الاتفاق مع الأحكام التي وضعها القرآن وسنة النبي.

من الناحية التأويلية، أضفى سادزالي «الطابع الإنساني» على النص الديني بِناءً على التغير الثقافي والاجتماعي. وهو على وعي أيضًا بأن عددًا من العلماء المسلمين القدامى قد فعل نفس الشيء، وإن كان لاعتباراتٍ مختلفة ربما. وتشترط محاولته وجود آفاقٍ جديدة لفهم النص الديني في السياق الإندونيسي. فعلى سبيل المثال، أثارت أفكاره عن المساواة بين الرجال والنساء في الميراث سجالًا حادًّا بين العلماء الإندونيسيين. فقد رفض المعارضون اقتراحه، محتجين بأنه يخالف صريح القرآن. وشددوا على أنه رغم الاختلافات

الثقافية والاجتماعية في تاريخ البشر، فإن تطبيق القرآن فرض. فقد انتقده مثلًا رفيال كعبة، رئيس المحكمة العليا ومحاضر القانون، لعدم قدرته على إدراك تواني الكثير من العلماء القدامى عن تفسير القرآن وفقًا للعقل المحض، وكذاك لقصوره عن فهم تمسُّكهم بسنن النبي (كعبة ١٩٨٨: ٦٠–٦١).

كذلك اشتُهر سادزالي بتأكيده على ضرورة اعتبار البانتشاسيلا الدستور النهائي للدولة الإندونيسية، وضرورة غلق باب النقاش عن احتمال إقامة دولةٍ دينية في إندونيسيا. ويرى سادزالي أن أهم شيء هو ألا يغفل المسلمون عن متطلبات الحداثة. وإنما عليهم أن يكونوا قادرين على إقامة حوارٍ بنَّاء وذكي بين عالمية التعاليم الإسلامية وما تمليه السمات المميزة لإندونيسيا، وفي ذلك خصائص البنى الاجتماعية الدينية للأرخبيل وتوجهاته السياسية. وهو يعبِّر عن هذه الأفكار الخاصة بالعلاقة بين الإسلام والدولة في كتابه «الإسلام وإدارة الدولة»، حيث يتمعن في أحكام القرآن والسنة للتأكد مما إذا كان الإسلام يحدِّد فعلًا شكلًا معينًا للدولة. هو يُورد أقوال عددٍ كبير من المفكرين المسلمين من العصر القديم، منهم الفارابي والماوردي، بالإضافة إلى إصلاحيين جُدد مثل الأفغاني ومحمد عبده وعلي عبد الرازق، ثم ينتهي إلى أن الإسلام ليس له اهتمامٌ بالغ بتنظيم الأمور المتعلقة بشئون الدولة. فليس هناك في القرآن ما يشير لأي مفهوم للدولة بمعناها السياسي. ويسهب أكثر فيقول إن مفهوم «الدولة الإسلامية» هو نتاج مواجهة الاستعمار الغربي، وإن الإعلان الرسمي عن الدولة الإسلامية لم يحدث قط خلال العصور القديمة أو الوسطى للإسلام (أفندي ١٩٩٥: ١١٢–١١٣). كان لأفكار عبد الرازق عن شكل الدولة صدًى ملحوظ في الخطاب الإندونيسي. فالكثير من المفكرين الإندونيسيين يرَون أنه لا يُوجد دليلٌ واضح على أن القرآن والسنة يجبران المسلمين على إقامة دولةٍ إسلامية. وإنهم يجادلون بأن التجربة السياسية لمحمد لم تشمل إعلان دولةٍ إسلامية. ومن ثَم فإنهم يجادلون بأن الإسلام لا يحتوي على قائمة مبادئ اجتماعية سياسية.

وقد راجت في إندونيسيا الأفكار الإصلاحية التي دعا إليها الأفغاني وعبده عن طريق معهد الدولة للدراسات الإسلامية، وهو مؤسسة أكاديمية تديرها وزارة الشئون الدينية. وقد لعب المعهد دورًا مهمًّا منذ إنشائه عام ١٩٥٣. فقد كان من البداية وسيلة للتحول الفكري. وقد درس مجيد في البيسانترين ومعهد الدولة للدراسات الإسلامية قبل أن يمضي لإكمال رسالة الدكتوراه في شيكاغو. مجيد وغيره من العلماء مثل وهيب ووحيد ومعارف وسادزالي، قدموا جميعًا تفسيراتٍ دينية تعطي إطارًا اجتماعيًّا لا ينفصل عن

تأثير الحداثة، وإن كانوا يستخدمون شعاراتٍ مختلفة. وإن رد فعلهم إيجابي؛ أي إنهم يحاولون جعل الرسالة الدينية منسجمة مع القيم الحديثة بتقديم تفسيرٍ ليبرالي. وجهودهم في سبيل التحريك وإعادة التحقيق، شعارَي التجديد الإسلامي، تأثرت أيضًا إلى حدٍّ ما بالحداثة الجديدة لفضل الرحمن (١٩١١–١٩٨٩). فقد كان مجيد ومعارف طالبَين لدى فضل الرحمن خلال دراستهما للدكتوراه في جامعة شيكاغو. كذلك اطلع وحيد وسادزالي على أفكاره، وإن لم يكونا من طلابه المباشرين (بارتون ١٩٩٥: ٦).[١٠]

(٧) الحالة الثانية: الدولة الإسلامية في إيران

الثورة الإيرانية (١٩٧٨–١٩٧٩) كانت أكثر الأحداث التي عزَّزَت الثقة في النفس لدى الكثير من المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي. أخيرًا لم يعُد الإسلام متمثِّلًا في «رجل البوسفور المريض»؛ صورة لإمبراطورية مضمحلة. بيَّنَت الثورة ما يمكن لثورةٍ إسلامية أن تفعله بحق؛ فقد استطاعت الإطاحة بأشد الأنظمة تسليحًا في الشرق الأدنى بأَسْره. كان شعار الخميني الذي أعلنه تلقائيًّا بعد إقامة الجمهورية الإسلامية في ١٩٧٩ هو «لا شرق ولا غرب، بل الإسلام وحده». وفي السنوات التالية ظلت العلاقات بين إيران والغرب في جمودٍ تام، وبين إيران والولايات المتحدة على الخصوص. وكانت المشكلات بين الاتحاد السوفيتي وإيران في السياسة اليومية أقل، على الرغم من إعلان الخميني عن توقُّعه تفكك الاتحاد السوفيتي قريبًا بسبب عدم تدينه. فقد كتب رسالةً تاريخية إلى ميخائيل جورباتشوف، الذي كان آنذاك رئيس مجلس السوفيت الأعلى، قال فيها: «من الواضح للكل أنه سيتعين البحث عن الشيوعية في متاحف التاريخ السياسي؛ لأن الماركسية لم تتمكن من تلبية ولو واحدة من الحاجات البشرية الحقيقية» (الخميني ١٩٩١: ٩٥–١٠٠؛ ٩٦).

وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت العلاقة بين الدولتَين قائمة عامةً على البراجماتية، خاصةً عند المقارنة بينها وبين العلاقات الأمريكية الإيرانية. وقد صارت واشنطن تعُد الجمهورية الإسلامية تجسيدًا للشر، في أعقاب احتجاز طلابٍ إيرانيين لموظفين دبلوماسيين أمريكيين رهائن لمدة ٤٤٤ يومًا عام ١٩٧٩. وفي الوقت نفسه اعتبر الخميني الولايات المتحدة الشيطان الأكبر الذي لا ينشد سوى هزيمة الإسلام ومعه الجمهورية الإسلامية. رأَت الحكومة الإيرانية، خلال السنوات التي أعقبَت سقوط الشاه، حتى إن الولايات المتحدة فعلَت بحق كل ما يلزم لتصير العدو اللدود الذي سيُعزز قوة الهوية الإيرانية. فقد ساند الأمريكان صدام حسين في حربه ضد إيران؛ وأعلنوا عن ميزانية لإسقاط الحكومة الإيرانية؛

وأسقطوا طائرة ركابٍ إيرانية وأعطوا وسامًا للشخص المسئول عن ذلك؛ وأخيرًا ساندوا نظام طالبان في أفغانستان. وحقًّا لم يكن هناك طريقة لصرف الانتباه عن الأخطاء الداخلية أفضل من الإشارة إلى القائمة الطويلة للخطايا الأمريكية.

رأى الكثير من القادة الإيرانيين أن الجمهورية الإسلامية بلا ريبٍ معادية للغرب على الصعيدَين السياسي والثقافي. وقدَّموا في المقابل هُويةً إسلامية مستقلة. ففي منتصف تسعينيات القرن العشرين، كان لوزير الإرشاد الإسلامي آنذاك، مير سالم، موقفٌ صريح تمامًا إذ قال: «لا بد أن يشمل عنوان الكتاب الذي يتحدث عن الثقافة الغربية عبارة: «الثقافة الغربية المنحلة»» (جولشيري ١٩٩٧: ٧). في الوقت نفسه، لخشية المحافظين في السلطة مما سُمِّي الغزو الثقافي الغربي، فقد أصدروا حظرًا على أطباق الأقمار الصناعية والبرامج الإذاعية الغربية، وحاولوا السيطرة على استخدام الإنترنت. وأعلنوا أن الهدف السياسي هو الانعزال عن التأثير المفسد للغرب. إلا أن عموم الإيرانيين المطلعين، العلمانيين والمتدينين على حدٍّ سواء، تشرَّبوا الثقافة الغربية، على عكس الكثير من علماء الدين المحافظين. والدليل على ذلك، العدد الهائل من المنشورات الغربية التي تُرجمَت إلى الفارسية في العقود الأخيرة، خصوصًا في الفلسفة والعلوم السياسية والأدب. فسيندهش الأجنبي من عدد الكُتَّاب الغربيين الذين تُرجمَت أعمالهم إلى الفارسية. فعلى سبيل المثال، تشير فهارس جامعة قم الدينية لمدى ضخامة الأعمال الغربية التي تُقرأ في إيران، ومنها حتى كتب عن اللاهوت المسيحي وعلم الاستشراق الغربي. إلا أن هذا لا يمنع مسئولي الجمهورية الإسلامية من وصم أي دعوة لمزيد من الحرية باعتبارها «تغريبًا» ورغبةً بلا طائل لمفكرين منحلِّين.

مصير الغرب السقوط، أو على الأقل هذا ما لا يكل بعض المُنظِّرين المتزمِّتين من ترديده على الإطلاق. إنهم يقولون إن الغرب في الواقع في أزمةٍ كبرى، ومحكوم عليه بالتدهور والسقوط في النهاية، ليكون النصر للإسلام عندئذٍ. وهذه أيضًا وجهة نظر عالم مثل رضا الداوري الأردكاني (المولود عام ١٩٣٥)، أستاذ الفلسفة ورئيس التحرير المرموق لمجلة «الثقافة»، الذي كرَّس كتبًا كثيرة لهذا الموضوع (الداوري ١٩٨٠). وعلى غرار الداوري، هناك الكثير من المفكرين من جيل ما بعد الثورة الذين تبنَّوا نقد الحداثة الذي طرحه الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر. وهم يجادلون بأن الطريقة الوحيدة للنجاة من الأزمة هي العودة للجذور. إلا أن منتقديهم، ومنهم جواد الطباطبائي (المولود عام ١٩٤٥) يجادلون بأن أتباع هايدجر في إيران لا يفهمون هايدجر فهمًا صحيحًا. فيذكر

الطباطبائي أن الموضوعات التي يركِّز عليها هايدجر لا تنطبق على إيران: «كيف يمكن أن تتحدث عما بعد الحداثة ولا علم لك حتى بموقعك وما إذا كنتَ قد مررتَ بالحداثة؟» (الطباطبائي ١٩٩٩: ١٨–٢٤). وهو يتهم الداوري بمحاولة الإجابة على أسئلة تنطبق على الغرب، لكن لا تنطبق على الإيرانيين، كما فعل آل أحمد وشريعتي من قبله. يهدف الطباطبائي للتفاعل البنَّاء مع الغرب وقيمه، لا سيما أن التفسير السائد للإسلام فشل في حل مشكلات المجتمع الإيراني.

ولهذا السبب يطالب كذلك الفيلسوف المعروف عبد الكريم سروش (المولود عام ١٩٤٢) بتفسيرٍ جديد للإسلام. وإن نظرياته الحداثية عن التوافق بين الإسلام والديمقراطية تجعله أحد أكثر المفكرين الإيرانيين المعاصرين إثارةً للجدل. في أكتوبر عام ١٩٩٥، اجتذب سروش اهتمامًا إعلاميًّا كبيرًا في الغرب، بعد أن هدَّده متعصبون إسلاميون بالقتل (أميربور ١٩٩٦: ٤٦٥–٤٨١). وسريعًا ما صار المُعارض المفضَّل لدى الكل؛ حتى إن البعض سمَّوه لوثر العالم الإسلامي، وهي مقارنةٌ مضللة وجزافية (رايت ١٩٩٥). وعلى الرغم من ذلك، فمن المؤكد أن سروش ينتمي لطليعة المفكرين الإيرانيين الحداثيين. وتتناول كتاباته أيضًا العلاقة بين إيران والغرب. فهو يجادل بأنه لا بد من اتباع ريادة الغرب في العلوم، لا في مجال التكنولوجيا فقط وإنما في الفلسفة والعلوم الاجتماعية أيضًا. فالعلوم ليست امتيازًا ينفرد به الغرب؛ فليس لها «حقوق ملكية فكرية» ثقافية. وهكذا تختلف حُجة سروش هنا مع الكثير من المُنظرين الإسلاميين الذين يدَّعون أن العالم الإسلامي إنما يستعيد ما منحه للغرب حين كان في ذروة تقدُّمه العلمي. فإنهم يقولون إن الطب الغربي قائم على أعمال ابن سينا الإيراني (المعروف في العالم الغربي باسم أفيسينا)، وإن الفلسفة الإغريقية لم يحفظها إلا ترجمتُها إلى اللغة العربية (سروش ١٩٩٣: ١٠٥–١٣٠؛ ١٢٦؛ ١٢٨).

وقد صار رضا الداوري أشد معارضي سروش في هذه المساجلة. إذ رأى الداوري أن سروش يعمل بمبدأ انتقاء المفاهيم ويغُض الطرف عن حقيقة أن الفكر الغربي نتاجٌ لتطور لم تَمُر به إيران بعدُ. يذهب الداوري إلى أن تبنِّي المفاهيم الفلسفية الغربية يستلزم ما يوازيه من السياق الفكري والتاريخي (الداوري ١٩٨٦: ١٢–١٤؛ بروجردي ١٩٩٤: ٢٣٦–٢٥٩؛ ٢٣٩ وما بعدها). وسروش بدَوْره يتهم الداوري بأنه يسلك مسلكًا غير متفقٍ مع التاريخ، بما أن التأثير الغربي ليس أمرًا جديدًا. كما أنه من الخطأ الادعاء بأن التطور الغربي لا يلائم الثقافة الإيرانية، بما أن الثقافة الإيرانية كانت دائمًا بوتقة

انصهار لثلاث ثقافات، وهي العربية والإيرانية الأصلية والغربية. كذلك يدحض سروش الإدانة الراديكالية للغرب التي يعبِّر عنها شعار «التسمم بالغرب». فهو يفضِّل الاختيار بِناءً على ذهنٍ نقدي، قادر على التفرقة بين ما ينبغي تبنِّيه وما لا ينبغي تبنِّيه. وهو يريد زرع أفضل ما لدى الثقافات الأخرى بداخل ذلك الذهن، بنفس الطريقة التي طوَّر بها المسلمون الفلسفة الإغريقية. فهو لا يرى التأثُّر بالغرب مرضًا وإنما واقعًا تاريخيًّا: «لم نكن لنتطور أكثر لو لم يأتِ الغرب. فأغلب الظن أننا كنا سنَهلِك» (سروش ١٩٩٣: ١١٢). وهو يعتقد أن اللقاء الأول مع الغرب من خلال ترجمة أعمال الفلاسفة الإغريقيين كان لقاءً مفيدًا للإسلام وإيران على حدٍّ سواء؛ ومن الممكن للتبادلات المستقبلية بين الثقافتَين أن تكون بنفس القَدْر من الفائدة. كذلك لا يرى سروش منطقًا في شعار شريعتي الداعي للرجوع للجذور؛ يقول: «ما لدى العقل والقلب الاستعداد لقبوله يئول إلينا». ويضيف: «لو لم يكن الأمر كذلك، لكان سينبغي علينا أن نرفض الإسلام كذلك لأنه غريبٌ عنا. فهو ليس إيراني الأصل على كل حال» (سروش ١٩٩٣: ١٢١).

سروش هو أكبر المُنظِّرين الإيرانيين في موضوع «الإسلام والحداثة». وهدفه هو استحداث نظريةٍ سياسيةٍ للحكم تكون إسلامية وديمقراطية في الوقت نفسه. فهو يستخدم العلوم الغربية في المقام الأول، لكنه ينقل هذه الحجج إلى نظام ديني المرجعية. وكان سروش قد درس في بريطانيا العظمى، ويعرف مُنظِّري التأويل الحديث عن ظهر قلب، كما أنه متفقه في الفلسفة الألمانية، خاصةً أعمال كارل بوبر. وعلى حذو بوبر، يجادل سروش لصالح مجتمع منفتح، ويذهب لتعديل نظرية الفهم لدى بوبر لتُلائم الموقف. فينطلق سروش من أن الفهم ينطوي على إمكانية النمو بلا حدود، وأنه لن يتعدى التخمين أبدًا. فلن يعرف البشر مطلقًا أبدًا ما يتوقَّعه الله منهم. ولن يعرف البشر ما هو قانون الله، ولا نوايا الله؛ فهي تتجاوز حدود فهم البشر. إنما يستطيع المرء فقط فهم غاية الله ومعرفتها. وبالطبع لا يمكن لغاية الدين أن تكون معاكسةً للمفاهيم الإنسانية. والنص القرآني، شأن أي نَصٍّ آخر، هو نصٌّ «مفتوح» يستدعي التفسير. ويجادل سروش بأن تفسير الدين تفسيرًا حرفيًّا هو ظاهرة من ظواهر الحداثة؛ فدائمًا كانت تُعد الرؤية الدينية قابلة للتغيُّر فيما مضى. وتفتح هذه القابلية للتغيُّر المجال لتفسيراتٍ جديدة، ولهذا السبب فإن الإسلام وحقوق الإنسان متفقان.

عالم الكلام الإيراني الكبير، مرتضى مطهري (١٩٢٠–١٩٧٩) قال ذات مرة إن الإصلاح لا بد أن يأتي من علماء الكلام وعلماء الدراسات الإسلامية لكي يكون له أثرٌ

باقٍ في إيران. ويطرح السير هاملتون جيب حُجة مشابهة على علماء الكلام السُّنيين (فيلانت ١٩٧١: ١٦٨). ومن ناحيةٍ أخرى، أشارت فيلانت إلى أن علماء الكلام في العالم السني يتعمدون الإحجام عن الدخول في التفسيرات الحديثة. لكن الوضع مختلفٌ في إيران. فالاقتراحات التي قدَّمها علماء الكلام بتفسيراتٍ جديدة للدين متعدِّدة وجريئة. من علماء الكلام هؤلاء محمد مجتهد شبستري (المولود عام ١٩٣٩)، الذي تعود أفكاره لعلم التأويل أو الهرمنيوطيقا، واللاهوت المسيحي بدرجةٍ كبيرة. لا شك أنه لأمرٌ جدير بالاهتمام ومؤثِّر كذلك أن يتقدم عالِم كلام بفكرٍ حداثي، من بين الناس جميعًا. ولأن شبستري رجلُ دين، فمن الأيسر له أن يجد جمهورًا بين زملائه من علماء الكلام مما قد يجد المفكرون الحداثيون الآخرون. وبينما يرفض الكثير من رجال الدين من الجيل الأقدم سروش ويستبعدونه من أي خطابٍ كلامي خاص لأنه لم يرتَدْ جامعةً دينية، فإننا نجد لشبستري تأثير على خطابهم. وهو يروِّج لتفسيرٍ حديث للإسلام، وقد أنشأ في مجال التأويل علمًا يقدِّم نظرةً جديدة للفكر الإسلامي. فهو يزعم أنه من الممكن حل كل مشكلات الحداثة بإدخال مبادئ تأويل في تفسير القرآن. ولما كان يتحدث الألمانية بطلاقة، فهو يريد تقديم هذا العلم في إيران. ويخصِّص كتابه، «التأويل، الكتاب والسنة» مساحةً كبيرة لهذا المسعى. فهو يشرح جادامر ودائرته التأويلية، ويشير أيضًا إلى دلتاي (شبستري ١٩٩٦: ٢٣). وعلاوةً على ذلك، يشرح شبستري مصطلح «الاهتمام الإبستمولوجي» شرحًا تفصيليًّا، وهو أهم مفاهيم التأويل؛ إذ يتناول بكثيرٍ من التفصيل كيف يمكن الاقتراب من الموضوعية عند قراءة النصوص، أو «لأي درجة يمكن الاعتماد على الإدراك» على حد تعبير هابرماس (هابرماس ١٩٩١: ١١). وهو ينتهي إلى أنه لا يمكن لأحد أن يفهم النصوص أبدًا، وهو استنتاجٌ يمتد إلى القرآن أيضًا. كذلك يطبِّق شبستري نظريات هابرماس عن الاهتمام الإبستمولوجي على تفسير القرآن قائلًا إن كل المفسرين يكون لديهم اهتماماتٌ إبستمولوجية معيَّنة عند قراءة نص من النصوص، وإن فرضياتهم ستكون قائمة على هذه الاهتمامات. ويذكُر فكرة محمد باقر الصدر (١٩٣٥–١٩٨٠)، الخاصة ب «الاقتصاد الإسلامي» مثالًا على ذلك (شبستري ١٩٩٦؛ ١٣٥؛ ملاط ١٩٩٣: ١٤٥–١٦٥). فمن رأي شبستري أن باقر الصدر وجد اقتصادًا إسلاميًّا في القرآن لمجرد أنه أراد ذلك. والنص إنما يجيب على الأسئلة التي تُطرح عليه، وكل شخصٍ يجد في القرآن الإجابات التي يريدها. وهذا ما يسمح كذلك بتفسيرٍ ديمقراطي للإسلام (شبستري ١٩٩٦: ٣٨). ولا يشير كتاب شبستري لُمنظِّري التأويل الغربيين وطليعة المنهج التأويلي في العالم العربي فحسب، وإنما

يتحدث أيضًا عن أمين الخولي. فقد كان كما رأينا أول عالم من العصر الحديث يحاول تفسير القرآن بمناهجَ فيلولوجية.

وبجانب علم التأويل الغربي، فقد تأثَّر شبستري باللاهوت المسيحي الحديث. إذ يبحث فيه عن حلول لكل مشكلات إنسان العصر الحديث فيما يتعلق بالدين. فقد أراد أن يعرف من اللاهوت المسيحي «كيفية التحدث عن الإيمان في العالم الحديث من الأساس» (شبستري ١٩٩٧: ١٠٦ وما بعدها). وإن المقصود بتحديث العلوم الإسلامية معالجة مسائل الحداثة وليس «وضع القرآن على قرصٍ مدمج ليعتقد المرء أنه بذلك قد انسجم مع الحداثة».[١١] لا بد لعلم الكلام من تناول الحداثة لأنه «لا يُوجد يقينٌ علمي أو فلسفي في الجو الفكري الجديد، وقد باتت محاولات أسلافنا بلوغ اليقين بلا طائل. فالشك يسود الفكر الإنساني في جميع المجالات» (شبستري ١٩٩٣: ٩). لا بد من وضع نظرياتٍ جديدة يستطيع بها البشر العثور على الإيمان رغم ذلك. يقول شبستري إن العامل الحاسم هنا هو التعبير عن تجاربَ إيمانيةٍ جديدة. ويذكُر لوثر كمثالٍ مهم على القدرة على فعل ذلك، والمفكر والشاعر الباكستاني محمد إقبال (١٨٧٧–١٩٣٨) كمثالٍ آخر (بروجردي ١٩٩٦: ٢٥٣).[١٢] وهو يرى أن حركات الإصلاح خلال آخر ١٥٠ عامًا منذ محمد عبده حتى علي شريعتي لم تكن محاولاتٍ حقيقيةً للإصلاح في مجال الدين. وإنما كانت مجرد الأساس لحركات نحو التغيير السياسي والاجتماعي استخدَمَت الدين وسيلةً لغاية وناقلًا لأفكارها (حائري ٢٠٠٤: ١١٦–١٢٨؛ كيدي ١٩٨٣).[١٣] ويُصِر شبستري على اتخاذ طريقٍ مختلف، لأن «تجديد الدين ليس إلا تجديدًا للإيمان» (شبستري ١٩٩٧: ١١٧ وما بعدها). ولهذا فهو يأخذ المفهوم المسيحي للوحي، ويتخذ موقف اللاهوت المسيحي من العلاقة بين الله والعقل. وهو يناقش باستفاضةٍ توما الأكويني ولوثر وشلايرماخر، المفكرين الثلاثة الذين كانوا مؤثِّرين في تشكيل مفهومَي العقل والوحي. كما أنه يذكُر النقد الإلحادي للدين لفيورباخ وماركس، ويشرح الاتجاهات اللاهوتية الديالكتيكية الحديثة لكارل بارث ورودولف بولتمان، ويُحلِّل أفكارهما عن الله باعتباره «الآخر تمامًا». وبذلك يطلع الخطاب الإيراني على دحضهما للاهوت شلايرماخر، الذي يبدأ من ثقة الإنسان المطلقة في نفسه ويعُد الإيمان موقفًا بشريًّا محضًا. كما أنه يتناول الأصوات الناقدة للاهوت الديالكتيكي، ومن بينها بول تيليش وطريقه الثالث بين اللاهوت الديالكتيكي واللاهوت الليبرالي، وولفهارت باننبرج ونقده للاهوت الوجودي لدى بولتمان.

على الرغم من اختلافاتهم بل مواقفهم المتعارضة، فثمَّة شيء مشترك بين توما الأكويني ولوثر وشلايرماخر، شيءٌ يعُده شبستري حاسمًا، ألا وهو أن كلًّا منهم صاغ

تعريفاتٍ ووظائفَ جديدةً للدين واللاهوت. وتدُل كتاباتهم على أن فهم «الدين» يتغير بمرور الزمن. ويشعر شبستري بالتفاؤل بشأن مستقبل اللاهوت الشيعي؛ لأن جامعات إيران تُدرِّس الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم المناهج وفلسفة العلم، ومجالاتٍ شبيهة، كما تربطها علاقاتٌ علمية كثيرة بالعالم الغربي. لكن مجرد السماح بدراسة اللاهوت المسيحي لن يكون كافيًا للاهوت الشيعي ليحُل صراعه بما فيه من تناقضات في العالم الحديث. فلا بد أن يسمح اللاهوتيون بنقد الفكر الديني؛ أي، الفكر الذي تناول الدين في فتراتٍ معيَّنة. فهذا الفكر لا يماثل الدين، وإنما بالأحرى يماثل «إيمان المؤمنين»، بمعنى أفكارهم وقناعاتهم التي امتزجَت بعواطفَ واعتقاداتٍ بشرية قوية. وبما أن الفكر الديني دائمًا ما يرتبط بشخص أو مجتمع أو زمن، فإنه مختلف عمَّا أرسله الله عن طريق نبيه.

لدى شبستري اقتناع بأن المجتمع الديني سيظل يستفيد دائمًا من نقد الفكر الديني لأنه ليس الدين نفسه وإنما إدراك البشر له على كل حال. وبناءً على ذلك، لا بد من دعم النقد وتيسيره بالأجواء المنفتحة (شبستري ١٩٩٤: ١٩). فيُتاح حق التعبير حتى للملحدين على غرار ماركس وفيورباخ. وتكون الأيديولوجيات وأشكال الإيمان كلها حرةً في التنافُس على الاتباع. بل إنه يؤكِّد أنه لا بد حتى من السماح بتأليف كُتبٍ ضد الإيمان، «من دون وضع أي حدود» (شبستري ١٩٩٧: ٨٢). ويبدو أن شبستري نفسه قد قرأ بتمعُّن نقدًا غير ديني للدين، مستوعبًا كُتبًا بالكاد تندرج ضمن الأشياء التي يقرؤها رجلُ دينٍ شيعي عادةً، على غرار كتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» (١٨٤١)، الذي يقتبس منه، و«جوهر الدين» (١٨٥١).

كيف يتصور شبستري ذلك الإيمان الذي سيبدأ ظهوره في جو من الحرية ويقبله البشر، بل على الرغم من تعدُّد المفاهيم المتداخلة؟ كيف سيحل التناقضات بين الوحي والعقل الحديث، مع الاستمرار في مواجهة اختبار النقد طيلة الوقت، من اللاهوتيين أنفسهم حتى؟ هل سيكون إيمانًا لم يعد عقيدة وإنما مجرد إيمان؟ يستند شبستري إلى أبيه الفكري إقبال من أجل الإجابات. كان إقبال يعتقد أن التجربة الدينية تشكل الإدراك الديني؛ أي الوعي الحي بتجربةٍ لا مثيل لها. ويرى شبستري أن الفكر الإسلامي المعاصر قد اقترب من تلبية دعوة إقبال للتحديث. فإن تسييس الإسلام في أجزاءٍ عدة من العالم الإسلامي يدل على عدم اعتبار الإسلام بمعزل عن الحياة اليومية. فالإسلام يصير بذلك دنيويًّا. ورغم أن شبستري لا يعد هذا إصلاحًا حقيقيًّا، فإنه يعتبره شيئًا إيجابيًّا أن الظروف المتغيرة للحداثة قد أحدثَت استجابة. وهو ما يؤدي به لتحديد مهمةٍ واضحة

وهدفٍ واضح لعلم الكلام الشيعي الحديث: «الروح الجديدة لعلم الكلام الإسلامي، والتي هي في طور الولادة الآن، لا بد أن تكون مكرَّسةً تحديدًا لـ «التجربة الدينية» وعلى أساسها تؤسِّس علم الكلام».

منتقدو شبستري يتهمونه بأنه قد قضى وقتًا طويلًا جدًّا في الغرب، وبأنه مفرط في اهتمامه بالنقد التاريخي للإنجيل واللاهوت المسيحي الحديث. ويدَّعون أنه سينتهي به الحال بلا دين. وفي الوقت نفسه، يؤكد هو صدقه كناقد؛ فثمَّة فرقٌ هائل بين النقد من «الخارج» والنقد من «الداخل». فقد انتقد الملحدون أمثال ماركس وفيورباخ وفرويد الدينَ من الخارج. أما هو، فعلى العكس، يجادل من وجهةِ نظرٍ دينية. فإنه على النقيض من المفكرين الملحدين، لا يهدف لاقتلاع الإيمان الديني، وإنما لدعم أسس الدين، من خلال نقده، بما أن هناك عقيدةً واحدة لن تُمحى أبدًا، وهي عقيدة التوحيد.

الآن بعد مرور ٢٥ عامًا على الثورة، لم يعُد الانفتاح الإيراني إزاء الغرب والأدب والأفكار والقيم الغربية محصورًا على الإطلاق في الجماعات الفكرية المخالفة للتيار السائد. فإن سيد محمد خاتمي (المولود عام ١٩٤٣)، الرئيس السابق لإيران، يشجع هو الآخر التعامل البنَّاء بين الغرب وثقافة المرء. كان خاتمي قد درس العقيدة الشيعية وتُراثها في قم في نفس وقت دراسته الفلسفة في جامعة طهران. وفي الفترة السابقة للثورة مباشرةً، كان مدير المركز الإسلامي في هامبورج في ألمانيا. وبعد انتصار الثورة عاد لوطنه وصار عضوًا في البرلمان. وفي عام ١٩٨٩، عُين وزيرًا للثقافة، ثم استقال من المنصب عام ١٩٩٢. وخلال السنوات السابقة لتوليه الرئاسة، كان مدير المكتبة الوطنية. وقد ركَّزَت مساعيه العلمية على النظريات السياسية القديمة والحديثة، وكذلك حركات الإصلاح في العالم الإسلامي. وإن كتابه «من عالم المدينة إلى مدينة العالم»، يصرِّح بالتشجيع على التماس سبيلٍ وسطٍ صحي بين الصفات الطيبة والسيئة للغرب؛ فإن الليبرالية والديمقراطية جديرتان بأن يأخذهما الفرد عن الغرب، لكن لا ينطبق هذا على انعدام الروحانية لديه (خاتمي ١٩٩٦: ٢٨١ وما بعدها). كذلك يناقض خاتمي نظرية هنتنجتون الخاصة بـ «صراع الحضارات» بالدعوة لروح التشارك البنَّاء مع الغرب والحوار بين المسيحيين والمسلمين وأتباع الديانات الأخرى. وبفضل مبادرته أُعلن عام ٢٠٠٠ عام الحوار بين الثقافات.

كما أوضحنا، شَهِدَت إيران في عام ١٩٧٩ بناء نظام عرَّف نفسه صراحةً بأنه غير غربي. ويوضح هذا سبب جدل إيران والإيرانيين بانفعالٍ بالغ حول المكاسب والقيم

المرتبطة بالغرب؛ أي حقوق الإنسان والديمقراطية وإصلاح الإسلام. المثير للاهتمام أن هذا الجدل وصل لمستوًى متقدم تمامًا، داخل نظام حكم من المفترض أنه دينيٌّ أصولي. في الواقع قد تكون هذه نتيجةً منطقية لتطبيق الإسلام السياسي في الحياة اليومية. فقد طُبق هذا النظام في إيران، على عكس أجزاءٍ أخرى من العالم الإسلامي؛ حيث كان «الإسلام هو الحل» مجرد شعارٍ يهتف به بعض الإسلاميين في الشوارع.

لكن لا تزال الغلبة لآراء آية الله الخميني، مؤسس الدولة الدينية. إنه يرى أن الله وحده هو الذي له حقوق. فعلى عكس الرؤى الغربية، ليس للبشر أي حقوق، «لمجرد أنهم بشر». إن عليهم واجبات نحو الله، لكن الله وحده هو الذي له حقوق. الله — أو من يمثله على الأرض — له أن يمنح حقوقًا للبشر، لكن له كذلك أن يسلبها منهم بما أن الحقوق ليست أصيلة للبشر. علاوةً على ذلك، يطالب الخميني بوجوب خضوع كل البشر للمصلحة العامة، أو بمعنًى أدقَّ صالح المجتمع الإسلامي. وتُجيز هذه الرؤية المضادة لليبرالية انتهاك حقوق الأفراد من أجل الصالح العام؛ لأن المجتمع يأتي أولًا دائمًا. إذا كان هذا ما يقتضيه صالح الأمة، فالرقابة والقهر وانتهاكات حقوق الإنسان مبرَّرة: «على من يتولى حكم المسلمين أن يظل دائمًا واضعًا في حساباته مصالح الأمة، ويبتعد عن الأهواء الشخصية. فالإسلام يعطي الأولوية للمصالح الجماعية للأمة على المصالح الفردية، ولهذا قضى على الكثير من الجماعات التي كانت مصادر للفساد والخراب على المجتمع البشري». وبذلك ينكر خميني الافتراضات الليبرالية بشأن حقوق الأفراد على الدولة. فحقوق الإنسان هي بالأحرى عمل الشيطان الذي جُل همه عرقلة مسيرة الإسلام نحو النصر.

ما زالت هذه الحُجج هي السائدة في الجدال الإيراني الحالي على حقوق الإنسان. كثيرًا ما يحتج علماء الدين وعلماء الكلام الإيرانيون بأن المجتمعات المعروف عنها تَعاطي المخدرات والبطالة لا السعادة الشاملة، تعاني أيضًا من مشكلات في وضع حقوق الإنسان. وهم يُصِرون في مقابل المطالبات بالشرعية العالمية لحقوق الإنسان على أن المقارنة بين الأنظمة المختلفة لا بد أن تضع في الحسبان الاختلافات في التطورات الثقافية والتاريخية والاجتماعية. ويحتجون بأن ذلك المنهج سيضع في الاعتبار أن المسلمين يفضِّلون احترام حقوق الله على حقوق الإنسان، فيما وضع الغرب نظامهم الخاص لحقوق الإنسان المُتمحوِر حول الإنسان.

ويعتقد الكثير من الإيرانيين اليوم أن الإسلام ليس الحل، لا سيما الإسلام الذي يدعو إليه المحافظون في السلطة؛ الإسلام الذي ينتهك حقوق الإنسان ويصف نفسه صراحةً بأنه

غير ديمقراطي. بالنسبة للنظام الإيراني، إن إرادة الناس ليست ذات بال؛ فإرادة الله هي التي تُنفذ. وتُحدَّد إرادة الله حسب تفسير المرشد الأعلى الذي يرأس الدولة أيضًا. ووفقًا لتعريف النظام الإيراني لنفسه ومنطقه المتأصل فإنه يطبِّق وسائلَ غيرَ ديمقراطية، لكن أهدافه النهائية ديمقراطية، بما أنه يفعل ما في صالح البشر بتنفيذ إرادة الله.

وعلى مدى السنوات الكثيرة الأخيرة، انتقد الكثير من الناس في إيران هذا التفسير للعلاقة بين البشر من ناحية والله والإسلام من ناحيةٍ أخرى، ومن بينهم شيرين عبادي (المولودة سنة ١٩٤٧)، التي حازت جائزة نوبل للسلام عام ٢٠٠٣. تُجمِع حركة الإصلاح الإيرانية على عدم وجود تعارُضٍ بين الإسلام وحقوق الإنسان. وفيما بين علماء الكلام الإيرانيين، واجه التفسير المتشدد للإسلام تيار معاكسًا. يوازي هذا قوًى اجتماعية تسعى للإصلاح، راح تأثيرُها ينتشر وراء حدود إيران في أجزاءٍ أخرى من العالم الإسلامي. فكما تحتج شيرين عبادي: «لا يُوجد في الإسلام كنيسة ولا كهنوت.» ومن ثَم «فإننا المسلمين وحدنا المسئولون عن أفعالنا. وعلينا الدفاع عن أنفسنا يوم الحساب أمام الله وحده.» إن كلماتها انتقادٌ صريح لمجموعة المحافظين الحاكمة التي تحاول وضع أدق التفاصيل لطريقة تطبيق الإيرانيين لدينهم. ولم يكن من المستغرب أن المحافظين لم يَرُق لهم فوز شيرين عبادي بجائزة نوبل للسلام. فقد كانت تُواجههم كناقدة أولًا وقبل أي شيء. وكانت علاوةً على ذلك امرأةً تطالب بالمساواة للنساء في الحقوق واحترام حقوق الإنسان. فالمحافظون يعتبرون حقوق الإنسان «مجموعة من الأعراف الفاسدة ابتكَرَها الصهاينة لتدمير كل الأديان الصحيحة»، اقتباسًا من تعريف الخميني، مؤسس الدولة الدينية. بالإضافة إلى ذلك، تدأب شيرين عبادي على التشكيك في احتكار التفسير الصحيح الفذ، الذي يحتفظ به المحافظون لأنفسهم، باعتبارهم مفسرين لمشيئة الله. تقول: «إننا بحاجة لتفسيرٍ مختلف للإسلام، تفسير يُتيح المجال لحقوق الإنسان وحقوق المرأة» (أميربور ٢٠٠٤). وهي تكرِّر هذه الجملة الجوهرية مرارًا وتكرارًا متى سألتها وسائل الإعلام الغربية عما يبدو من تعارُض بين الإسلام وحقوق الإنسان.

شيرين عبادي ليست وحدها التي تحمل القرآن في يدها في معركتها للدفاع عن حقوق الإنسان. فهناك الكثير الذين يحذون حذو عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري، أهم المنظِّرين والمخطِّطين لما سُمِّي «علم الكلام الجديد». تطرح النظرية العلمية الرئيسية لسروش الطبيعة المتغيرة للرؤية الدينية؛ بما أن الرؤية البشرية متغيرة بطبيعتها، فإن فهم البشر للدين متغير لأن الرؤية دائمًا ما تتوقف على الزمن والعلوم الحديثة. يرى سروش أن تفسيراتٍ جديدة للدين تتطور مع الزمن؛ إذ إنها تتكيف مع الظروف التي

يعيش فيها المفسِّرون. هذه الحُجة تنطبق على حقوق المرأة كذلك بالطبع. ورغم أن سروش لم يُدلِ برأيه قَط في موضوع حقوق المرأة، ومن المفترض أن لديه وجهةَ نظرٍ متحفظة بعض الشيء بخصوص هذا الأمر، فقد كان له تأثيرٌ بارز جدًّا في حركة النساء الإيرانيات. فإنهن لتقديم تفسيرٍ صحيح للقرآن، يستخدمن التفرقة بين الأجزاء القابلة للتغيير وغير القابلة للتغيير في الدين. وكما عبَّرَت ذات مرة عن الأمر زيبا مير–حسيني (المولودة عام ١٩٥٢) المتخصصة في الشئون الإيرانية، لقد جعل سروش من الممكن للنساء الشديدات التديُّن أن يوفِّقن بين إيمانهن بالدين والحركة النسوية؛ إذ «إن فهمه للإسلام فتح المجال لإعادة التفكير راديكاليًّا في العلاقات بين الجنسَين» (مير–حسيني ١٩٩٩: ٢١٧).

اتخذ سروش موقفه بالاستناد لمفهوم «النسبية الثقافية». إلا أن توجُّهَه الفكري مختلفٌ عن مدرسة التفسير القرآني القائمة على المُثل الديمقراطية، التي تستنتج هي الأخرى أن القرآن متفقٌ مع حقوق الإنسان والديمقراطية. هذا النوع من التفسير، الذي ما زال يُمارَس بدرجةٍ كبيرة في إيران وأجزاءٍ كثيرة من العالم الإسلامي، يحاول تفسير القرآن في سياقه الفريد. هناك مثلًا، رجل الدين الإيراني، حسن يوسفي أشكوري (المولود عام ١٩٥٠)، الذي يستخدم هذا الأسلوب في قراءته لسورة البقرة، الآية ١٩٣. إذ تقول الآية: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ.» من الجائز تفسير هذه الآية بمعنى أن على المسلمين واجب مقاتلة الكفار إلى أبد الآبدين، وجعلهم جميعًا يعتنقون الإسلام. لكن حسب تفسير أشكوري، تشير الآية إلى حدثٍ تاريخي محدَّد، وهو غزوة الحديبية. إذ إنه في عام ٦٣٠، نقض النبي محمد هدنةً كان قد عقدَها بنفسه قبل عامَين، وغزا مكة. يعتقد أشكوري أن الآية إنما تشير فقط إلى هذا الحدث السياسي على وجه التحديد؛ وجوب مقاومة مُشركي مكة لأنهم أخطئوا في حق جماعة النبي. هذا لا يعني أنه يجب مواجهة البشر جميعًا إلى الأبد، أو حتى يؤمنوا بالله الواحد الأحد.

يطبق أشكوري أسلوبًا قديمًا هنا. ثمَّة فرعٌ كامل من علم الكلام مخصَّص لدراسة ما يُسمى «أسباب النزول». كذلك افترضَت العلوم الإسلامية التقليدية وجود علاقةٍ ديالكتيكية بين النص والمتلقي. ويدُل التاريخ الطويل لهذه العلوم على مدى لاعقلانية الكثير من الإسلاميين الراديكاليين في زعمهم بوجوب تفسير كل آية قرآنية تفسيرًا حرفيًّا، وانطباق كل واحدةٍ منها الآن وإلى أبد الآبدين. وتفسير أشكوري هو دليل على نقطةٍ أخرى، وهي أن القول بأن كذا وكذا مذكور في القرآن لا يحقق فائدةً بالغة.[١٤] فمجرد قراءة ذلك النص

من دون فهم تفسيره وتاريخ التفسيرات القرآنية لن يُجديَنا كثيرًا. وعلى حد قول علي، رابع الخلفاء وأول أئمة الشيعة إذ علَّق على تفسير القرآن فقال: «وهذا القرآن إنما هو خطٌّ مستور بين الدفَّتَين لا ينطق بلسانٍ ولا بد له من ترجمان. وإنما ينطقُ عنه الرجال.» ظل القرآن يُفسَّر طيلة قرون وما زال. هناك تفسيراتٌ صوفية وفلسفية وعقلانية، وكلها تصل لاستنتاجاتٍ مختلفة. وإنها لظاهرةٌ حديثة أن تحاول مجموعاتٌ أو أفرادٌ احتكار التفسير الصحيح الأوحد للنص القرآني.

إلا أن سروش تجاوز التساؤل حول ما إذا كان الإسلام وحقوق الإنسان متماشيَين معًا. فإنه يرى أن حقوق الإنسان من صميم ضروريات العقل البشري؛ فلا يمكن مطلقًا أن تكون مناقضةً للدين، بما أنه لا يمكن أن يكون في مشيئة الله شيءٌ غير عقلاني. يرى سروش أن حقيقة نشأة مفهوم حقوق الإنسان في سياقٍ غير ديني لا تعوق فرص دخوله في نظام الدولة الإسلامي. صحيح أن البشر هم من وضعوا حقوق الإنسان؛ إلا أنها ما دامت لا تُناقِض الدين، فستظل حقوق الله مصونة. حُجة سروش هي أول خطوة نحو نظام للتأويل العلماني. والنتيجة المنطقية التي ستترتَّب على هذا عدم الحاجة لتطبيق الكثير من الأحكام في الشريعة الإسلامية، مثل قطع اليد عقابًا على السرقة. ويمضي سروش للقول بأنه ليس من الضرورة تمامًا اتباعُ كل أحكام الشريعة الإسلامية في أدق التفاصيل. وهو يقيم هذه الحُجة على أساس التفرقة بين القيم من الدرجة الأولى والدرجة الثانية؛ تشير القيم من الدرجة الثانية تحديدًا إلى الأحكام التي تتطرق لتفاصيل الدين، وهي تختلف من دينٍ لآخر. أما القيم من الدرجة الأولى، مثل العدالة، فهي القيم البالغة الأهمية؛ ولهذا تتفق الأديان المختلفة والعقل البشري جميعًا على أهميتها. ومِن ثَم فإن العدالة قيمةٌ دينية، لكنها قيمةٌ عالمية أيضًا.

فما غاية الدين إذن إن لم يكن أساسًا للقيم؟ إن إجابة سروش على هذا السؤال براجماتية، ومفادها أنه قد تكون القيم المهمة على غرار الحرية والعدالة وحقوق الإنسان مستقلةً في الأصل عن الدين، إلا أن الدين يساعد على نقلها لعامة الناس. القيم المهمة هي القيم من الدرجة الأولى، التي يُجمِع عليها المسلمون وأتباع الديانات الأخرى. أما التفاصيل مثل قانون العقوبات الإسلامي، أو قواعد الزي فهي أقل أهمية. فهي لا تعدو كونها «قشرة» تجعل الدين متماسكًا من الخارج، لكنها ليست جزءًا من جوهره. يحتج سروش بأنه شيعيٌّ بالمعنى الأصيل للكلمة كلُّ من يؤمن بالعقائد الشيعية الخمس غير القابلة للتغير؛ وحدة الله، والنبوة، والأئمة الاثنَي عشر، والبعث، وعدالة الله. ومن ناحية

حقوق الإنسان فإنه يتخذ الموقف الذي لا يتخذه إلا العلمانيون عادةً؛ إذ يقول إن للبشر بالفعل حقوقًا بعيدًا عن الدين لمجرد أنهم بشر. ولا يمكن لأي شخصٍ أن يسلبهم هذه الحقوق الطبيعية؛ ولا يجوز أن يخضعوا لما رأى الخميني أنه «المصالح الجماعية للأمة». كذلك يعتقد سروش أن حقوق الإنسان من الممكن أن تتحقق على أفضل وجه في نظام الدولة الديمقراطية.

تنبع أهمية حُجج سروش للمصلحين الدينيين من واقع أن الدين هو ما يحفزُهم دائمًا. وهو يعتز بدينه. ولهذا أدى به ٢٥ عامًا من معايشة «الإسلام السياسي يوميًّا» لاستنتاج أنه لا بد من الفصل بين الدولة والدين: «المجتمعات الحرة، سواء كانت دينية أو غير دينية، تحفظ حقوق الله والبشر في الوقت نفسه. أما المجتمعات الشمولية فلا تراعي حق البشر ولا الله.» بل يذهب سروش لأبعد من ذلك؛ فهو يرى أن الديمقراطية كنظام للدولة تحمي الدين؛ أي حقوق الله، أفضل من أي نظام آخر. فمن سمات الأنظمة الديمقراطية على أي حال أنها تحول دون استغلال السلطة. يريد سروش حماية الدين من استغلال «من يُسمَّون رجال الله» من أجل دوافعَ تُخالف مشيئة الخالق. وحده النظام الديمقراطي يستطيع منع استغلال الدين بما أنه يسيطر على مدى تحقُّق حقوق الإنسان. وما دامت حقوق الإنسان محفوظة، فلا يمكن استغلال الدين. من وجهة نظر سروش، نظام الحكم الديمقراطي مُجتمعًا مع نظام اقتصادي ليبرالي يوفِّر أفضل الضمانات لتلبية الحاجات الأساسية للبشر. وهذا على المدى البعيد أضمن سبيلٍ لتلبية غاية الدين، بما أن «البطون الخاوية لا تعرف دينًا».[١٥] الحكومة المثالية، في رأي سروش، ليست ديمقراطية فحسب، لكنها متدينة كذلك من ناحية أنها توفِّر الظروف التي يستطيع الناس أن يعيشوا بها دينهم. وبذلك تكون مثل تلك الحكومات في النهاية أكثر تدينًا من الحكومات الإسلامية التي «حسبها» تطبيق أحكام الشريعة. وبالتالي فإن الحكومة الدينية ليس لديها بنيةٌ محدَّدة لا تتغير وإنما تتخذ شكلًا مختلفًا في كل فترة. بهذا المفهوم تكون الحرية الدينية شرطًا مسبقًا للمجتمع المتدين بحق؛ وبالتالي فهي حُجة لأفضلية النظام الديمقراطي. لا يمكن للتدين الحقيقي أن يزدهر إلا في مجتمع ديمقراطي، حيث الإيمان قائم على حرية الاختيار؛ أي، على الإرادة الحرة. وعلى العكس، يتناقض التدين الإجباري مع مشيئة الخالق. الأنبياء أيضًا فهموا رسالتهم على هذا النحو: «جاء الأنبياء ليكسبوا قلوب الناس بسحر كلماتهم، وليس للسيطرة على أجسادهم»، حسبما عبَّر سروش عن الأمر في محاضرة ألقاها في لندن عام ١٩٩٦.[١٦] وبما أنه لا يمكن للبشر أن يعرفوا ما

يتوقعه الله حقًّا منهم، فلا ينبغي على الحكومات أن تفضِّل دينًا معينًا على آخر، أو تفسيرًا معينًا للدين على التفسيرات الأخرى. فكل ما عليهم فعلُه هو حماية تلك الحقوق العامة لكل البشر. وأي تصرُّفٍ آخر سيكون من قبيل التطاول.

لا يتوقف مثل هذا المفهوم عند أي تفسيرٍ معيَّن للقرآن؛ فإنه يجعل مشيئة الخالق العليا مرجعًا له. ومن ثَم فإنه يختلف جوهريًّا عن الخطاب الإسلامي الليبرالي حيث تُبذل المحاولات لمحضِ إثبات كَم كان الإسلام متسامحًا مع الأديان الأخرى على مدى تاريخه، بأسلوبِ محاجَّةٍ قائم على الدفاع. حيث تُقلل أهمية الاعتداءات على المرتدِّين بالاحتجاج بأنها كانت نادرةَ الحدوث، ومدفوعةً عادةً بأسبابٍ سياسية لا أسبابٍ دينية حقيقية. أما سروش من جهةٍ أخرى فهو لا يحفل بما إذا كان الإسلام متسامحًا أو غير متسامح تاريخيًّا. ولا يذكُر الحُجة المحبَّبة بدرجةٍ كبيرة القائلة بأن الحكَّام المسلمين الإسبان منحوا اليهود حرية أكبر من الغزاة المسيحيين. ولا يحاول تجميل ما حدث من فرض ضرائب أعلى على غير المسلمين وخفض دِيَتِهم. فهذه التفسيرات لا دخل لها بحُجج سروش البتة لأنه يحاول المواءمة بين فهمه للدين والمفهوم «الحديث» لحقوق الإنسان.

رغم أن سروش بالفعل يفسِّر بعض الأجزاء من القرآن، فإنه يؤكِّد أنه حين يفسر آيةً ما بالطريقة التي يفسِّرها بها فهذا لأنه «يريد» ذلك، وهو يؤسِّس تفسيره بالاعتماد على مبدأ عقلانية الدين. ومن ثَم، فإنه يوضِّح تمامًا من البداية أن خطابه وقراءته للقرآن مبنية على اهتمام معرفي محدَّد يعُده مشروعًا ويتفق وروحَ الدين. وإن تفسيره لآية «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، الآية ٢٥٦ من سورة البقرة، مثالٌ على ذلك. يشير سروش إلى أن هذه الآية من الممكن فهمها بطريقتَين مختلفتَين: إما «لا تُكرِه الناس على اعتناق الدين»، أو «حتى إذا أجبرتَ الناس، واعتنقوا العقيدة سطحيًّا، فهذا ليس إيمانًا». وهو يستنبط من التفسيرَين أنَّ على الحكومة الدينية خَلْق بيئة يستطيع أي شخصٍ فيها اعتناق عقيدةٍ من دون إجباره على ذلك. علاوةً على ذلك، لا بد أن يكون كل شخص قادرًا على ممارسة دينه وما يؤمن به من دون خوف من اضطهاد. وبهذه الطريقة تُلبِّي الحكومة الواجب الذي كلَّفها به الخالق لحماية الدين، وليس بإجبار المواطنين على طاعة القانون الديني: «لا يكون الإيمان إيمانًا إلا إذا قام على الحرية والشجاعة. ويكون المجتمع متدينًا حين يكون قائمًا على مثل ذلك الإيمان.»

هذه الحُجة متأثرة بدرجةٍ بالغة بسياقها التاريخي السياسي، من تجربة جمهورية إيران الإسلامية؛ حيث بات المزيد والمزيد من الناس يرتدون عن الإسلام نتيجة للفساد

المتفشي وسوء الإدارة والمحسوبية، وكلها أشياء يُلْقون على الإسلام تبعَتَها. يحاول سروش تقديم صورة مختلفة للإسلام. علاوةً على ذلك فإن سروش، لأنه عالمٌ تأويلي ومفسر للقرآن، فهو يعلم جيدًا مدى تنوُّع التفسيرات القرآنية المتعددة. أضِف إلى ذلك أنه شهد مباشرةً في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين كيف أن القرآن استُخدم أساسًا لأيديولوجيا؛ فقد رأى كيف أُرسل الناس باسم القرآن لميادين القتال في الحرب الإيرانية العراقية في ثمانينيات القرن العشرين، وكيف أُعدم باسمه أيضًا آلاف الأبرياء. وقد أدت به هذه المعرفة والتجارب لاستنباط أن القرآن تعرَّض للتشويه على مدى العقود الماضية، وأن الوقت قد حان لإعادة وضع هذا الكتاب على «طاقچه». وكلمة «طاقچه» في اللغة الفارسية تشير إلى المكان الذي يُوضع فيه القرآن؛ والذي لا بد أن يكون في أعلى مكانٍ في المنزل، ليكن الرف العلوي من خزانة الكتب مثلًا.

في سبعينيات القرن العشرين، علي شريعتي، العقل الأيديولوجي المدبر للثورة الإسلامية، جعل يَرْثي فَقْد القرآن أهميته في الحياة اليومية للمسلمين، فكانوا لا يُخرِجونه من الطاقچه الخاصة به إلا في المناسبات الاحتفالية. أراد شريعتي أن يكون القرآن حاضرًا في الحياة اليومية للمسلمين، حتى يصير مرةً أخرى مرشدًا للأفعال السياسية والاجتماعية للمسلمين. كان ذلك شعار الحركة الإسلامية، وكذلك نقطة الانطلاقة الأيديولوجية لعبد الكريم سروش فيما مضى. فعلى مدى السنوات، ازداد اقتناع سروش بأن القرآن مكانُه على الطاقچه، حيث سيكون في أمان من التشويه على الأقل. يُبرهِن هذا باختصارٍ على ما مَرَّ به الكثير من أنصار أسلمة الدولة في إيران من تغيير في القناعات. على الطاقچه، من الممكن أن يظل القرآن كما كان دائمًا على مدى التاريخ الإسلامي؛ مصدر إلهام للفنون والعلوم، والرابط الشخصي بين البشر وربهم.

تشكَّلَت شخصية محمد مجتهد شبستري هو الآخر من معايشة «الإسلام السياسي يوميًّا». فاليوم، بعد مرور ٢٥ عامًا من العيش في دولةٍ غير علمانية، يطالب شبستري بإقامة نظام ديمقراطي. وهو يستند في هذا إلى رؤيته للدين، وهذه نقطةٌ حيوية في الخطاب الإيراني، بما أنها تُعطي الدفاع الوحيد الذي يمكن لـ «المستنيرين الدينيين» استخدامه في مواجهة الاتهامات بكونهم متأثرين بالغرب وعملاء للقوى الأجنبية. يجادل شبستري بأن القرآن ينادي بنظام اجتماعي سياسي عادل، ولا شيء غير ذلك. لكن ليس من الممكن استنباط فلسفة دولةٍ من مبادئه الأخلاقية العامة، كما يدَّعي المحافظون في الحكم أنهم يفعلون. من ثَم فإن دعوته للفصل بين الدولة والدين تستبعد كذلك الحُجة

القائلة بأن الرسول نفسه كان قائدًا دينيًّا وسياسيًّا في الوقت نفسه. وهو يقول إن هذه الحقيقة جزء من التاريخ الإسلامي للخلاص بلا شك، لكنها ليست توجيهًا من أجل المستقبل. هنا نرى شبستري رافضًا ليس لحُجة الأصوليين الإسلاميين فحسب، ولكن كذلك لحُجة المُحلِّلين الغربيين، الذين يدَّعون أيضًا بالإشارة لعصرٍ إسلامي سابق أن الإسلام يقضي قضاءً حاسمًا بالوحدة بين الدين والدولة.

يزعم شبستري أن القرآن يقدم «مبادئ» فقط وليس «شكلًا» معيَّنًا من الحكم. وأهم برهان يقدمه على هذا هو ما يُسمى بـ «العهد»، وهي وصايا الحكم التي أرسلَها الإمام علي إلى وليِّه على مصر، مالك الأشتر، في القرن السابع الميلادي. إن القائد ذا السلطات الدينية، علي، يعهد بحكم مصر لحاكم علماني وليس دينيًّا. وفي «العهد»، يعطي عليٌّ توجيهاتٍ أخلاقية لوليِّه لكنه لا يطالبه بإقامة نظام دولة إسلامي. الدولة الجديدة إسلامية، وتُرضي الله، ما دام ليس فيها قهرٌ أو طغيان. تقول التوجيهات: «يا مالك، أنصف الله، وأنصف الناس … ومن ظلَم عباد الله تعالى، كان الله عَز اسمه خصمه دون عباده.» وبما أن القرآن لم يقضِ بنظام محدَّد، فالبشر أحرارٌ من وجهة نظر شبستري أن يختاروا النظام الذي يريدون أن يعيشوا في ظله. إن الحُجة الرئيسية للديمقراطية لدى شبستري حُجة دينية؛ وحده الدين الذي يختاره المرء بمحض إرادته هو الإيمان الحق والذي يرضي الله؛ ومبدأ الحرية يتحقق على أفضل وجه في نظام ديمقراطي.

رجل الدين محسن كديور (المولود عام ١٩٥٩)، وهو عضوٌ آخر بارز في حركة «التنوير الديني»، له رأيٌ أجرأ حتى من ذلك فيما يتعلق بالتوافق بين الإسلام وحقوق الإنسان. فبعد قيامه بتحليلٍ واضح، يصل لاستنتاج راديكالي؛ ثمَّة نقاطٌ مهمة في الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تتفق مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لكن ما دامت أولوية إنسان العصر الحديث هي أن يعيش وفقًا لمبادئَ عقلانيةٍ وإنسانية «فلا بد أن يتبلور إسلامٌ روحاني من القشرة الصُّلبة للإسلام التاريخي المتقيدة بالشريعة» (نيرومند ٢٠٠٣). هذا هو نوع الإسلام الذي تدعو له شيرين عبادي، ومعها حركة الإصلاح الإيرانية، وقطاعاتٌ كبيرة من الشعب الإيراني التي صوَّتَت لصالح المصلحين في ثلاثة انتخاباتٍ متتالية بين عامَي ١٩٩٧ و٢٠٠١.

المثير للسخرية أنه يبدو حاليًّا أن الأمر ينطبق حتى على أقرب أقارب الخميني، مؤسس الدولة. فإن حفيدته، زهرا إشراقي، (وهي زوجة شقيق رئيس إيران وقائد جبهة المشاركة الإيرانية الإسلامية) انتظرَت شيرين عبادي بباقة من الورود البيضاء عند

عودتها لمطار طهران، لتهنئها على فوزها بجائزة نوبل للسلام. من الممكن أن تكون هذه اللفتة — والرأي الذي تعبِّر عنه — قد كلَّفَت حفيدة الخميني مقعدها كمرشحة للبرلمان. فإنه في يناير ٢٠٠٤، استبعد مجلس صيانة الدستور ذو الأغلبية المحافظة أكثر من ثُلث المرشحين، ومنهم أكثر من ٨٠ من أعضاء البرلمان وقتذاك. وكان هذا ما أشعل شرارة أكبر أزمةٍ دستورية مرَّت بها الجمهورية الإسلامية من قبلُ، وكان هذا في الذكرى الخامسة والعشرين لتأسيسها. وكان السبب المذكور للرفض في أغلب الحالات هو عدم إيمان المرشحين بالأسس الإسلامية للدولة. قد يكون هذا صحيحًا، لكنه قد يكون أيضًا نتيجة للدور المهيمن للمحافظين في تفسير الإسلام.

ولا يقتصر الخطاب عن الإسلام والحداثة على الدوائر المثقَّفة الخاصة. فإن مجلة «كيان»، المعبِّرة عن آراء عبد الكريم سروش، ظلت لسنوات تبيع بأعدادٍ كبيرة، لقُراء أغلبهم من الطلبة، وذلك حتى منعها. كذلك تُقرأ أعمال «دُعاة التنوير الديني» في الجامعات الدينية في إيران. وهذه المراكز التعليمية، التي يُفترض أن تُمِد النظام بالجيل الجديد من المسئولين، صارت اليوم موقعًا لمناقشاتٍ تقدمية. فإلى جانب التعليم الكلاسيكي المتمثل في العلوم القرآنية، بإمكان الطلاب أيضًا الاستفادة من مجموعةٍ كبيرة من العلوم الحديثة وفي ذلك علم التأويل الأوروبي ونقد النصوص الأدبية، وهي أشياءُ يتعلمونها بالأخص من كتابات المصلحين الدينيين. وبالاعتماد على هذه الأساليب، يناقش الملالي الشبان مسائل على غرار الإسلام وحقوق الإنسان، والإسلام ودور الدولة، ودور النساء في الإسلام. وبدلًا من التفسير المحدود للقرآن الذي تنشره الجهات الرسمية، استحدث هؤلاء الملالي الشباب تفسيراتٍ بديلة.

كذلك اكتسب آخرون من دعاة التنوير الديني نفوذًا متزايدًا في السياسة المعاصرة. فعلى مدى العامَين الماضيَين، كان أحد تلاميذ سروش وهو عالم الاجتماع، أكبر جانجي (المولود عام ١٩٥٢)، صحفيًّا استقصائيًّا، فكشف عن دسائس كبار المحافظين الإيرانيين. وقد صك مصطلح «الفاشية الدينية»، الذي استخدمه أيضًا رئيس إيران، محمد خاتمي. ويتحدَّث جانجي عن المصطلح فيقول إن الفاشية الدينية التي يُمارِسها من يحكمون إيران لا تُقر «بفهم إنساني للدين، وترى الناس عبيدًا للحكَّام، وتفصل بين الدين والعقل، كما أنها عدوانيةٌ ومتعصبة ومتزمتة.»[١٧]

من الممكن لهذه الجدية أن تُعرِّض المرء للخطر في الجمهورية الإسلامية. فقد سُجن جانجي منذ أبريل عام ٢٠٠٠. وفي الكثير من المناسبات قاطع بعضُ المشاغبين المستأجَرين

محاضرات سروش، وتلقَّى هو نفسه تهديداتٍ بالقتل. وقضى محسن كديور في السجن ١٨ شهرًا، وخرج منه بطلًا للطلاب الإيرانيين. فمتى ظهر رجل الدين هذا أمام العامة، حتى إذا كان أحد الجماهير في مناظرةٍ عامة، حيَّاه الناس في الحال بتصفيقٍ حاد. كذلك، فإن أسماء وأفكار المصلحين معروفة جيدًا بين أفراد الشعب، خاصةً الشباب. وليس في هذا مفاجأة، نظرًا لأنهم يتحدثون دون مواربة في محاضراتهم وخطبهم. وقد قال الإصلاحي حجة الإسلام عبد الله نوري (المولود عام ١٩٤٩) لجمهور من آلاف الطلاب المتحمسين في جامعة طهران: «لا يمكن إجبار الناس على اعتناق عقيدة.» وأضاف: «فإنك إن أجبرتَهم، لم يُعد هذا دينًا.»[١٨] وفي قُم، العاصمة الدينية لإيران، سمعه جمهورٌ آخر من الآلاف وهو ينادي بالتعدُّدية الدينية والسياسية، ذاكرًا أن أوروبا تضرب مثالًا يستحق أن تحتذي به الجمهورية الإسلامية: «في أوروبا في العصور الوسطى، فعل كهنتُهم كل ما بوسعهم لكبت حرية الرأي. لكن الديمقراطيين الأوروبيين اليوم هم من يحافظون على التقاليد الإسلامية للتعدُّدية والديمقراطية.»[١٩]

الجدال الإيراني يكون باللغة الفارسية، مما يجعل من الصعب على العرب أن يتابعوه. والعكس صحيحٌ فيما يتعلق بتدفق المعلومات الواردة إليهم، بما أن أغلب المفكرين الإيرانيين الذي يدرسون الإسلام يعرفون العربية. نضيف إلى ذلك أن حُجج الإصلاحيين الدينيين الشيعة الإيرانيين لا تنسجم مع السياق السني في أغلب الأحوال. ورغم ذلك فإن الجدال الإيراني بشأن الإسلام والحداثة لديه جمهورٌ من المسلمين في أنحاء العالم. فمنذ الثورة والعالم الإسلامي لديه اهتمام بإيران. وقد تُرجمَت كتب الكثير من الإصلاحيين إلى اللغة العربية، كذلك يجتمع المفكرون ويشاركون أفكارهم في المؤتمرات. ورغم ذلك فلنا أن نتساءل ما إذا كانت هذه المداولات بشأن الإسلام والحداثة تصل حقًّا لجماهيرَ عريضةٍ في العالم الإسلامي. وبما أن الكل في الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد عايش الإسلام السياسي، فإننا نجد هناك مشكلة التوفيق بين الإسلام والحداثة أكثر إلحاحًا والجدال أنشط بالطبع. يُبيِّن هذا الجدال أن هناك طرقًا لا تحصى لتفسير الإسلام في سياقٍ حديث. فالإسلام والحداثة ليسا متعارضَين بحكم طبيعتهما. بل إن لدينا في الجدال الإيراني مثالًا مفيدًا للسبيل لمواجهة الحُجة التي وصل إليها بعض المسلمين والكثير من ناقدي الإسلام من دون تروٍّ القائلة: «هذا ما ينص عليه القرآن». وحين تأتي تفسيراتٌ حديثة للإسلام من نظام حكم ديني يُعد عمومًا «أصوليًّا»، فإنه من المنطقي أيضًا بلا شك أن تنمو في بيئاتٍ أخرى، ولماذا لا نبدأ بالمسلمين الأوروبيين؟ فإنهم على كل حالٍ

يعيشون في أفضل الظروف التي تؤهلهم أن يصيروا الأصواتَ الرائدة في تطوير إسلام ليبرالي. إن الجدال الإيراني استعراضٌ ممتاز لتنوُّع الآراء التي من الممكن أن ينطوي عليها الإسلام. في الواقع قد يكون هذا أحد الأسباب وراء قرار لجنة جوائز نوبل اختيار امرأةٍ إيرانية. من الجائز أيضًا أنهم كانوا يسعَون لدعم حركة الإصلاح الإيرانية. فقد أثبتَت انتخابات فبراير ٢٠٠٤ ويونيو ٢٠٠٥ أن حركة الإصلاح السياسي الإيرانية قد توقفَت. وعجز السياسيون الإصلاحيون عن تحقيق أهدافهم في مواجهة قوةٍ محافظة راسخة. ومنع فقدانُ الأمل في حركة الإصلاح الكثير من الناس من الذهاب لصناديق الاقتراع. إلا أن المفكرين أمثال شيرين عبادي ما زالوا متفائلين، لأنه حتى إن كانت حركة الإصلاح السياسي قد فَشِلَت، فإن حركة الإصلاح في المجتمع لم تفشل. لقد تغيَّر المجتمع الإيراني كثيرًا على مدى الخمسة والعشرين عامًا الأخيرة. فالناس يريدون الديمقراطية، ويدركون أن حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسَين من الضروريات، بغَض النظر عما إذا كانا من القيم الإسلامية أم لا.

(٨) الخلاصة

لقد تبين كيف أن الغرب طالما كان ولا يزال حاضرًا في الجدال بشأن «الإسلام والحداثة» في مصر وتركيا وإندونيسيا والهند وإيران وفي كل مكان. ومع أن ثقافة الغرب هي التي حفزَت تبنِّي القيم الحديثة وشجَّعَت عليه، فقد ولَّدَت سياسة الغرب إحجامًا عن قبول هذه القيم. بل إنها في الواقع أثارت مقاومةً حادة للحداثة، التي يُنظر إليها باعتبارها تغريبًا ينشُر الهيمنة الغربية. حالة إيران هي أبرز مثال على تطبيق الإسلام السياسي بنجاح وإقامة دولةٍ ذات حكم ديني. ورغم ذلك فإنه مع ذروة موقفهم السياسي المضاد للغرب، ظل المفكرون الإيرانيون يهمُّون بترجمة النصوص الفلسفية الغربية المعروفة ونشرها، وهو ما مهَّد الطريق لنقاشٍ فكري قوي ونشط. إن تجربة المسلمين في إيران للإسلام السياسي تمكِّنهم من نقد تجربتهم والكفاح من أجل دولةٍ ديمقراطية وليبرالية حيث يمكن احترام حقوق الإنسان وحمايتها. في الوقت نفسه، لا بد أن نضع في اعتبارنا أن نجاح الثورة كان الأساس لإقامة جمهورية؛ أي، نظام سياسي غربي، لا خلافة أو إمامة. ومن ثَم فقد كانت الانتخابات البرلمانية والرئاسية جزءًا لا يتجزأ من نموذج الدولة الذي تبنَّته إيران، وإن كانت تُجرى في حدود الشريعة الإسلامية. ووجود هذه الأدوات الديمقراطية يعني أن الشعب الإيراني بإمكانه التصويت لليبراليين الذين أرادوا تغيير

الأيديولوجيا الدينية لإيران. إلا أن الغرب السياسي، متمثلًا في الولايات المتحدة، قاطع هذا التطور الإيجابي حين أعلن السيد بوش أن إيران جزء من «محور الشر»، إلى جانب العراق وكوريا الشمالية. وهذا جعل نقد الأيديولوجيا الإيرانية المحافظة مساويًا للتعاون مع العدو؛ إذ صار مفهوم التعاون البنَّاء مع الغرب الذي دعا إليه معظم المفكرين الليبراليين، وفيهم الرئيس الإيراني خاتمي، أمرًا ملعونًا. وحتى حصول شيرين عبادي على جائزة نوبل لم يحتفل به إلا الليبراليون في حين أدانه المحافظون. في الواقع يمكن اعتبار الهزيمة السياسية لليبراليين في انتخابات يونيو ٢٠٠٥، نتيجةً لقرار مجلس صيانة الدستور، بمنزلة أثرٍ جانبي للتدخل الغربي.

إلا أن ثمة ارتباطًا قويًّا بين هذه النكسة السياسية والمستوى المتقدم للنقاش الفكري الذي يتناول الآن الكثير من الموضوعات التي كانت من المحظورات فيما مضى. هذا الجدل الدائر عن الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحرية الدينية، والدولة العلمانية والفردية أسَفر عما هو أكثر من قراءة جديدة للتراث أو معنى القرآن؛ فقد أدى لإضفاء طابع إنساني على القرآن بصياغة علم كلام ليبرالي، وكذلك إنشاء منهج جديد للتفسير. وهذا المنهج يُسمى في الفلسفة الغربية علم التأويل.

هوامش

(١) يصف ألفيان المحمدية بأنها حركة معارضة للنظام وبالتالي ضد الاستعمار. وهي لم تكن منظمةً سياسية بقَدْر ما كانت حركة إصلاح ديني. وتساعد أنشطتها التعليمية الواسعة في تفسير السبب الفعلي لتبنيها فعليًّا لنهج الاعتدال والتعاون مع النظام الاستعماري.

(٢) مجلة «المنار»، المجلد ٥، صفحة ١٥٧؛ المجلد ٨، صفحة ٣٠٣؛ المجلد ١٥، صفحة ١٣٨؛ المجلد ٢١، صفحة ٢٢٦؛ المجلد ٢٥، الصفحات ٥٣٩ و٥٩٣ و٦٧٣؛ المجلد ٢٦، صفحة ٣٩٤ و٤٥٤؛ المجلد ٢٧، الصفحات ١ و١٦٧ و٤٦٣ و٧٩١؛ المجلد ٢٨، صفحة ٥٤ و٢٩٣؛ المجلد ٢٩، صفحة ١٦٢؛ المجلد ٣٠، صفحة ١٥٣ و٢٢٥، القاهرة ١٩٢٥–١٩٢٨. جُمع في كتاب بنفس العنوان بعضٌ من هذه المقالات وغيرها التي نُشرت في جريدة «الأهرام» بين عامَي ١٩٢٥ و١٩٢٨.

(٣) يقول الدستور الإيراني إن سنة ١٩٦٣ — اللحظة التي بدأ فيها العامة الاحتجاج وألقى فيها الخميني خطبته — هي السنة التي بدأَت فيها الثورة.

(٤) كان كريستيان سنوك هرخرونيه مَن بدأ دراسة كل الآيات القرآنية التي ذُكر فيها النبي إبراهيم بترتيبها الزمني. واستنتَج أن النبي محمد، عند خلافه مع اليهود، أعلن أن أبا العهد القديم كان «حنفيًّا» وأول المسلمين. وهكذا لم يعلن القرآن أن إبراهيم وإسماعيل كانا أسلاف العرب، وأنهما من بَنَيا الكعبة وأدخلا مراسم الحج، إلا بعد الهجرة. لم يصبح إبراهيم، وما زالت العهدة على سنوك هرخرونيه، أهم المبشرين بالنبي العربي إلا في هذه المرحلة، وبما أن دين التوحيد الخالص كان قد نشره إبراهيم بالفعل، فقد استطاع الإسلام ادعاء الأسبقية على اليهودية والمسيحية. وقد انتقد إدموند بيك فرضية هرخرونيه استنادًا لأن الثلاث السور المنسوبة للحقبة المكية الثالثة (سورة إبراهيم: ٣٥–٤١؛ سورة النحل: ١٢٠–١٢٣؛ سورة الأنعام: ٧٩ و١٦١) تتحدث بالفعل عن دور إبراهيم، وهذا من سمات الحقبة المدنية. وصارت فرضية سنوك هرخرونيه معروفة أكثر من خلال ملحق، أضافه إيه جيه فِنسنك لمقالة «إبراهيم» في «دائرة المعارف الإسلامية». وهي التي أثارت الخلاف والإنكار، من المسلمين على الخصوص، بعد إصدار أول مجلد من الترجمة العربية. ولا شك أنه من المقدَّر أن تظل الآراء المتباينة بين المسلمين وغير المسلمين بخصوص قصص القرآن عامةً وشخصية إبراهيم خاصة، بلا حل. «فالمسلمون يعتقدون أن إبراهيم كان بالفعل في مكة، وأنه بنى الكعبة مع إسماعيل، ونشَرَا عقيدة التوحيد الخالصة. أما غير المسلمين فيعتبرون هذا محضَ أسطورةٍ دينية. وليس هناك مجال للتوفيق بين وجهتَي النظر في المرحلة الحالية من الحوار.»

(٥) أُعيدت طباعة نسخةٍ كاملة من تقرير المحاكمة في عدد خاص من المجلة الشهرية «القاهرة» (١٩٩٦: ٤٥٠–٤٦٢).

(٦) يتناول كتاب البحراوي بتعمق ونقد أربعة كتبٍ كبرى مؤثرة، وهي «الديوان» (١٩٢٠)، و«في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦)، و«مقدمة بروميثيوس طليقًا» (وهي مقدمة للترجمة العربية لمسرحية شلي «بروميثيوس») (١٩٤٦) و«في الثقافة المصرية» (بيروت ١٩٩٥).

(٧) المصدر القديم هو «شرح التلخيص» للقزويني.

(٨) جاء القرار ردًّا على سؤال من عضو في البرلمان إلى رئيس الوزراء بشأن حالة الجامعة وموقفها.

(٩) كانت أطروحته للدكتوراه عن «كتاب «الشعر» لأرسطو وأثره في البلاغة العربية».

(١٠) زار فضل الرحمن إندونيسيا لأول مرة عام 1974 وظل من ساعتها على اتصالٍ مستمر بعدد من المفكرين المسلمين الإندونيسيين.

(١١) من حوار في طهران في ٤ ديسمبر ١٩٩٤.

(١٢) يعرب بروجردي عن الرأي الذي يقول بأن شبستري يروج «لبروتستانتيةٍ إسلامية متأثرة بالفلسفة».

(١٣) تقدِّم نيكي كيدي هذه الفرضية في الاستشراق الغربي. لكن يفنِّد عبد الهادي حائري حُجتها.

(١٤) وبالتالي فإنه لا جدوى بالمرة من رجوع الكثير من الألمان الآن إلى القرآن لمعرفة ما قاله «الإسلام» عن حقوق الإنسان والإرهاب والنساء. إذ يفيد باعة الكتب الألمان بأن نُسخ القرآن بيعت بالكامل بعد يومَين من أحداث ١١ سبتمبر.

(١٥) من اتصال شخصي مع كتايون أميربور في نوفمبر ١٩٩٧.

(١٦) قال سروش ذلك في محاضرةٍ خاصة. تجدون مناقشة أكثر تعمقًا للموضوع في سروش ٢٠٠٠: صفحة ٣٧ و٦٤.

(١٧) من مخطوط الخطبة المرسل إلى كتايون أميربور، كاتبة هذا الجزء، في فبراير من عام ١٩٩٨.

(١٨) من مخطوط الخطبة، الذي أعطاه الكاتب إلى كتايون أميربور في فبراير ١٩٩٩.

(١٩) من مخطوط الخطبة الذي أعطاه الكاتب لكتايون أميربور في فبراير ١٩٩٩.

الفصل الرابع

آراء مفكرين مسلمين مختارين حول الشريعة والديمقراطية وحقوق الإنسان

مقدمة

كما ذكرنا في الفصل الرابع، أتى النصف الثاني من القرن العشرين بمناقشاتٍ شديدة التنوع بشأن موضوعات الشريعة والديمقراطية وحقوق الإنسان في أرجاء العالم الإسلامي، وخاصةً في مصر وإندونيسيا وإيران. وقد رأينا الكثير من المفكرين الساعين لتخليص الإسلام من التفسير المتمسك بالتراث والفقه بالتركيز على نسخه المتمثلة في «الإسلام الثقافي» و«الإسلام المستنير» و«الإيمان الفردي». يرى هؤلاء المفكرون أن الإسلام المتزمت الذي أسسه المحافظون ودَعمَه السلفيون والأنظمة السياسية الشمولية قد عفَّى عليه الدهر، فلا بد من التخلص منه والأخذ بالإسلام الروحاني والأخلاقي «الحقيقي» بدلًا منه. إنهم يرَوْن أن الإسلام السياسي ليس إلا انحرافًا عن الإسلام الوجودي الأساسي الموجود في القرآن والذي علَّمه النبي. ولكي نصل للمعنى الإنساني والديمقراطي الحقيقي للإسلام، لا بد من تأمل رؤًى جديدة وتطبيق منهجياتٍ حديثة. وهذه بدورها بحاجة لأن نتعلمها ونتقبلها ونطبِّقها من دون أي قيود ومن أي مصدر للمعرفة، سواءً كان شرقيًّا أو غربيًّا. وعلى حد تعبير عبد الكريم سروش، المفكر الإيراني، المعرفة ليست لها جنسية أو حقوق ملكية. ويرمي هذا الفصل الأخير لمتابعة الجدال حول الشريعة والديمقراطية وحقوق الإنسان — وهو ما يشتمل كذلك على موضوعَي الاستقلال الشخصي والمساواة بين الرجل والمرأة — الذي يديره حاليًّا علماءُ مسلمون مختارون على غرار محمد أركون وعبد الله النعيم وطارق رمضان. ويقيم الكثير من هؤلاء خارج العالم الإسلامي، في أوروبا والولايات المتحدة.

(١) محمد أركون: نظرة جديدة للإسلام

لقد طُبِّقَت «النظرة الجديدة» على مجالاتٍ معيَّنة من التراث الإسلامي، وهو ما أدى بدوره إلى قراءة جديدة لمعنى القرآن. وقد رأينا في السياق الإيراني التحوُّل من «القراءة الجديدة للمعنى» إلى «القراءة الجديدة لمنزلة القرآن نفسه»، وهو ما ينعكس في استعارة الطاقجه. وقد انتقل هذا بالدراسات القرآنية من التفسير إلى التأويل، أو من علم الكلام إلى الفلسفة. محمد أركون الجزائري المولد (المولود عام ١٩٢٨) هو أستاذٌ فخري في جامعة السوربون، بباريس، ومدير مجلة «أرابيكا» وهي مجلة للدراسات العربية والإسلامية. وهو نشط جدًّا في تطبيق المنهج المتعدد التخصصات الحديث في الدراسة النقدية للثقافة والتراث والنصوص الإسلامية. وشاغله الأكبر هو تفكيك «المغفل عنه» و«ما لا يُسمح بالتفكير فيه» في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والحديث، مما يؤدي لتحوُّلٍ غير مسبوق من «النظرة الجديدة للتراث» أو حتى «النظرة الجديدة للقرآن» إلى «النظرة الجديدة للإسلام». ويعكس الكثير من كتبه باللغة الإنجليزية والفرنسية هذا الاهتمام، مثل «المغفل عنه في الفكر الإسلامي المعاصر» وكذلك «نظرة جديدة للإسلام: الأسئلة الشائعة والإجابات غير الشائعة». بتحليل خلفياتها التاريخية والثقافية والاجتماعية والنفسية واللغوية، يسعى أركون لتحرير الموضوعات «المغفلة» و/أو «غير المسموح بالتفكير فيها» — مثل دور القانون والمجتمع المدني — من قيدها التقليدي والعقائدي، وكشف السبيل نحو «إعادة بناءٍ راديكالي للعقل والمجتمع في العالم الإسلامي المعاصر» (أركون ١٩٩٤: ١). فموضوعات، على غرار الوحي وطبيعة القرآن والعلمانية والتصوُّر الفردي كلها مغفلة وغير مسموح بالتفكير فيها، بسبب هيمنة الأرثوذكسية في تاريخ الثقافة الإسلامية. ولعدم رغبته في الحديث عن «الثقافة» أو «المجتمع الإسلامي»، يفضِّل أركون استخدام «الثقافات والمجتمعات المسلمة» بصيغة الجمع.

إن نقد العقل الإسلامي مفهومٌ رئيسي في مشروع أركون. فهو ينطلق من الحاجة لهجر ممارسة الاجتهاد الكلاسيكي المحدود والمقتصر على الإطار الإبستمولوجي الذي أسسه فقهاء في القرنَين الثامن والتاسع الميلاديَّين، ويمضي نحو تحليلٍ نقدي حديث لبنية العقل الإسلامي (أركون ١٩٩٢: ١٧). تنطوي هذه الخطوة على تجاوُز كلٍّ من منهجية الدراسات الإسلامية التقليدية التي يتبعها المسلمون، والتحليل التاريخي الفيلولوجي لدى المستشرقين. ويرى أركون الأخير على أنه إسلامياتٌ كلاسيكية، التي بمجرد أن تفكك الفكر الإسلامي لا تخلِّف سوى الأنقاض (أركون ١٩٩٢: ٥٦). وهو يرى أنه ما دامت الدراسات

الإسلامية التقليدية لا تفعل سوى تكرار المنهج الكلاسيكي ولا تأتي بتجديد، فسوف تظل الإسلاميات الكلاسيكية بعيدةً عن الموضوعات الملحة في المجتمعات المسلمة المعاصرة، والتي هي كذلك المشكلات والهموم التي تشغل مسلمي العصر الحالي. يريد أركون بنقده للعقل الإسلامي أن يؤسس «إسلاميات تطبيقية» تتناول الموضوعات الحديثة بجدية من منظورٍ إسلامي مهتم اهتمامًا حقيقيًّا يستفيد من منجزات الفيلولوجيا التاريخية من دون الاقتصار على نقائصه (أركون ٢٠٠٢: ١٠).[١]

لماذا هذا الارتباط القوي بين «نقد العقل الإسلامي» و«الإسلاميات التطبيقية»؟ يصيب أركون إذ يشير إلى أن الإسلاميين السياسيين الحاليين عند مناقشة الموضوعات المُلحَّة المعاصرة دائمًا ما يشيرون إلى نشأة الإسلام الجليلة باعتبارها مرحلته المجيدة في مجالَي التشريع والأخلاق. كما أنهم دائمًا ما يَستشهِدون بعصره الذهبي التاريخي بصفته نقطة الانطلاق المثالية للحضارة الإسلامية. ويعتقد أركون أن قصور مناهج الإسلاميات التقليدية والكلاسيكية في مواكبة الموضوعات المُلحَّة للحداثة ترك فراغًا ملأه علماء سياسيون والإسلاميون النشطون. وهو يشرح ما حدث خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين فيقول:

> «ركَّز علماء السياسة على الإسلام السياسي، وخصوصًا الحركات الأصولية، لدرجة أنهم نجحوا في تهميش الإسلاميات الكلاسيكية، متجاهلين التطوُّر المنهجي الذي تقدمه «الإسلاميات التطبيقية». وينطبق هذا الوضع على كلٍّ من الإسلاميين الكلاسيكيين، الذين ظلوا طويلًا مقتصرين على التطبيق الفيلولوجي والتاريخي للنصوص الكلاسيكية الأكثر «نمطية»، وعلى الموجة الجديدة من الإسلاميين الذين لم يتلقَّوا تدريبًا على الفيلولوجيا في اللغات الإسلامية الرئيسية (العربية والفارسية والتركية والأردية) والذين قصَروا بحوثهم على الموضوعات الاجتماعية السياسية من منظورٍ قصير المدى. تؤكِّد الإسلاميات التطبيقية على الحاجة لممارسة أسلوب «تقدمي رجعي»، يجمع بين المنظور التاريخي بعيد المدى والمنظور قصير المدى؛ لأن الخطاب المعاصر كله المنبثق في السياق الإسلامي يشير حتمًا لفترة نشأة الإسلام، و«العصر الذهبي» لحضارته مستخدمًا إياهما كإشاراتٍ أسطورية إلى «قيم» خلَّاقة — أنساقٍ أخلاقية وتشريعية — والتي هي بحاجةٍ لإعادة تقييم وفقًا لما أُسمِّيه «نقد العقل الإسلامي» (أركون ٢٠٠٢: ١٠–١١).

ومن ثَم فإن تحديد ما إذا كان «نقد العقل الإسلامي» أو «الإسلاميات التطبيقية» هو ما يأتي أولًا، يبدو مستحيلًا بما أنهما مرتبطان ارتباطًا شديدًا. الهدف من دراسة ذلك المنهج المعقد هو بحث آليات إنتاج المعنى في مجتمعات النصوص المقدسة، سواء كانت يهودية أو مسيحية أو مسلمة. وهو ما ينطوي على تحليلٍ متعدِّد المباحث يستخدم علم النفس الاجتماعي التاريخي، والأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم العلامات (السيميوطيقا)، وعلم الدلالة، وعلم التأويل.

من المكوِّنات الرئيسية في هذا المشروع إعادة تعريف القرآن. يقول أركون إن القرآن في الواقع هو القرآن الشفهي الأصل، الذي آمن محمد ومستمعوه بأنه وحي من الله. وهكذا يميِّز أركون بين هذا «الواقع» وما يُسمِّيه «النص الرسمي المغلَق»، وهو نص القرآن المكتوب الذي جمعه عثمان؛ أي المصحف. القرآن الشفهي — الخطاب — جاء بلغة وبأجناسٍ نصية مرتبطة بموقفٍ تاريخي محدَّد، وبأساليبَ تعبيريةٍ أسطورية ورمزية. وهو يحتوي بالفعل على تفسيرٍ كلامي لطبيعته ولا بد أن يخضع لتحليل بنيته. وتراث التفسير بأكمله هو عملية استئثار مختلف فصائل المجتمع الإسلامي لهذا «الواقع». أما النص في حد ذاته فمفتوح ربما لعددٍ لا نهائي من التفسيرات الدائمة التجدُّد مع استمرار التاريخ، وإن كان أنصار الأرثوذكسية يُصِرُّون على جعل تفسيرٍ معين وُضع في مرحلةٍ مبكرة من هذه العملية هو الحقيقة المطلقة. إن أي دراسةٍ علمية للقرآن ولتراث التفسير الذي يشير إليه، لا بد أن تضع في الاعتبار أن الحقيقة الدينية، بقَدْر ما يستطيع المسلمون ومعتنقو «الأديان الكتابية» الأخرى فهمها، تصيرُ فعَّالةً حين تُوجد في علاقةٍ ديالكتيكية بين النص المُنزَّل والتاريخ.

على العلماء المعاصرين استخدام أدوات علم العلامات التاريخي وعلم اللغويات الاجتماعي للتفرقة بين تفسيراتٍ تقليدية معيَّنة للنص القرآني والمعنى المعياري الذي قد يحمله هذا النص لقُراء العصر الحالي (فيلاند ٢٠٠٢: ١٣٧). ويشكو أركون قائلًا: «من المؤسف الاستمرار في تجاهل النقد الفلسفي للنص المقدس، وإحجام علماء المسلمين عن الاعتماد على مثل تلك الأبحاث مع أنها ستفيد في دعم الأساس العلمي لتاريخ المصحف ولاهوتية الوحي» (أركون ١٩٩٤: ٣٥). وبهذا يبتعد فكر أركون عن أي تفسيرٍ دفاعي يميل لإثبات التوافق بين الحداثة والمصادر الإسلامية؛ فهو بالأحرى يحصُر نفسه في العرض التحليلي والنقدي للموضوع قيد النقاش، ويشير إلى احتمالات واتجاهات. ففي موضوع وضع المرأة وفقًا للقرآن على سبيل المثال، يفضِّل أركون «التحول بالتحليل

والأسئلة نحو مجالاتٍ ظلت مغفلة حتى الوقت الراهن». ثم يمضي لتحليل موضوعاتٍ لم يكن من الممكن تعديلها في الزمن الذي ظهر فيه القرآن، ألا وهي البِنى الأولية للقرابة وضبط السلوك الجنسي. تكشف الدراسة الأنثروبولوجية للثقافات أن ثمَّة أعرافًا ثقافية يمكن تقديسها والسمو بها، وهذا يفسِّر نشأة الفقه الإسلامي. وفي النهاية، يلتمس أركون لنفسه العذر «لعدم قيامه بتحليلٍ مفصَّل لآياتٍ متعددة [من القرآن] جعلَت وضع المرأة ثابتًا على مدى قرون. إذ لم يتم ذلك العمل بعدُ في سياق نقد العقل الإسلامي» (أركون ١٩٩٤: ٦٠–٦٣).

ورغم ذلك في دراساتٍ أخرى، خصوصًا كتابه «قراءات في القرآن» و«المغفل عنه في الفكر الإسلامي المعاصر» — خصوصًا الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: «المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي: مثال القرآن» — يعطي أركون تحليلًا وافيًا لآيات وسورٍ معيَّنة من القرآن ليوضِّح كيف أن الأرثوذكسية الإسلامية قد تأسَّسَت، من خلال التفسير، عن طريق اختيار قراءةٍ معيَّنة وتدوينها على حساب قراءاتٍ أخرى مقبولة على المستويَين النصي واللغوي بدرجةٍ أكبر. وقد مكَّنَت هذه الأساليب الانتقائية الفقهاء من تقديس ممارساتٍ تقليدية معيَّنة فيما يخُص وضع المرأة والأقليات الدينية في المجتمعات الإسلامية. ولتحليل وضع النساء يذكُر أركون حالة وراثة من مات من المسلمين وليس له ورثة من الذكور. فقد جاء في تحليل أركون أن الآيات القرآنية في هذا الصدد (سورة البقرة: ١٨٠، ١٨٢، ٢٤٠؛ وسورة النساء: ١٢، ١٧٦) قد أُسيء استخدامها عن عمدٍ باعتماد قراءةٍ معيَّنة للحد من نصيب الإناث في الميراث؛ ولولا ذلك، كان سيحق لهؤلاء النساء كل شيء (أركون ١٩٩٢: ٢٥–٧٦).

لمثل ذلك التحليل أهميةٌ عظيمة، فهو يفتح المجال لمنظورَين تاريخيَّين أحدهما قصير المدى والآخر بعيد المدى. إذا اعتبرنا المنظور القصير المدى هو تناول شئون المرأة، فالمنظور بعيد المدى هو أولًا وقبل أي شيء كشف الآلية الدينامية التي استخدمها العقل الإسلامي الكلاسيكي في «إنتاج المعنى»، ومن ثَم تأسيس الإجماع الذي أدَّى لترسيخ الأرثوذكسية. الخطوة الثانية هي إعادة بناء علم كلام أنثروبولوجي للوحي من العناصر المفكَّكة المتبقِّية. هذا هو المنهج التقدمي الرجعي المذكور أعلاه لـ «الإسلاميات التطبيقية»، الذي يجمع بين المنظورَين التاريخيَّين البعيد المدى والقصير المدى.

تكمُن الأهمية الكبرى لعمل أركون في اهتمامه بالأسئلة المنهجية التي تكاد تكون غائبة في دراسات المسلمين للإسلام عمومًا، وللقرآن على وجه التحديد. وهذا ما جعل

مفكرين مسلمين حداثيين ساعين لتطبيق منهجيةٍ حديثة يُقدِّرون محاولاته بالغ التقدير. ويتجلى تأثيره على المفكرين في أنحاء العالم الإسلامي في ترجمة أعماله إلى الفارسية والتركية والإندونيسية، علاوةً على العربية (أبو زيد ١٩٩٩: ١٩٣–٢١٢).

(٢) عبد الله النعيم: الشريعة وحقوق الإنسان

نشأ عبد الله النعيم (المولود عام ١٩٤٦) في السودان وهو ناشط في مجال حقوق الإنسان وأستاذ القانون في جامعة إيموري (أتلانتا، جورجيا، الولايات المتحدة). وهو يدعو لإعادة بناء الشريعة بحيث تراعي القانون الدولي وحقوق الإنسان. والنعيم أحد طُلاب المفكر السوداني محمود محمد طه، الذي أُعدم عام ١٩٨٤ بعد أن أدانه نظام النميري القضائي بتهمة الردة والزندقة. وعندئذٍ غادر النعيم إلى المنفى، ومن هناك تابَع طرح الحُجج الرئيسية لُمعلمه في كتابه «الرسالة الثانية من الإسلام»، التي عبَّرَت عن القرن العشرين بصورةٍ أفضل.

الحُجة الأساسية التي بعثَت على هذه الرسالة الثانية تنبُع من تفسير طه الشخصي لاثنَين من العلوم الكلاسيكية للقرآن، ألا وهما التفرقة بين السور المُنزلة في مكة والمدينة، ومفهوم النسخ؛ حيث من الممكن عند نشأة تعارُض أن تنسخ الآية الجديدة ما جاء قبلها. ويرى تفسير طه أن الرسالة المكية، بجوهرها الروحاني وإعلائها قيم العدالة والحرية والمساواة، نسخَتها الرسالة المدنية التي تركِّز على القانون والنظام والطاعة. وقد حدث هذا لأن العرب لم يكونوا قادرين على تقدير الرسالة المكية في سياق شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. إلا أنه من الممكن بل حتمي أن نعود للرسالة المكية وننسخ الرسالة المدنية التي صيغَت لتُناسِب الحدود الاجتماعية والثقافية التي كان العرب يعيشون في إطارها في القرن السابع. كانت نقطة انطلاق النعيم هي رسالة طه القائلة بأن شريعة القرن السابع لا تُناسب القرن العشرين الذي نعيش فيه (طه ١٩٨٧). وبتطبيق مفهوم النسخ على الرسالة المدنية، سيُعاد إحياء الرسالة المكية (التي نسخَتها الرسالة المدنية) وإجازتها مجددًا. وبهذا يكون هدف النعيم أساسًا هو إعادة بناء الشريعة بحيث تنسجم مع الحقوق المدنية، وحقوق الإنسان، والقانون الدولي. ومع أن هذه المفاهيم من نِتاج الحداثة، فإنه على ما يبدو لا يقبل بأُسسها العلمانية. فهو بفصله بين مجال الإصلاح الإسلامي ومجال الحداثة، يحاول أسلمة هذه المفاهيم بتقديم إعادة قراءة وإعادةِ تفسيرٍ جديدة لمصادرها من أجل إعادة بناء الشريعة.

لنفهم موقف النعيم بوضوح، علينا أن نضع في اعتبارنا أنه كان من نخبة حزب مُعلمه طه، حزب الإخوان الجمهوريين، وأنه لم يستطع بعدُ الخروج من عباءة مُعلمه.[٢] لانتقاده الشديد للاشتراكية والرأسمالية على حدٍّ سواء باعتبارهما من الأيديولوجيات الغربية، مع تقديمه الإسلام نظامًا بديلًا يجمع مزايا النظامَين، لم يسعَ طه لإصلاح معنى الإسلام فحسب، وإنما لتحويله في الاتجاه الموضَّح أعلاه. علاوةً على ذلك، يدعم النعيم ثنائيات الغربي مقابل الإسلامي، والعلماني مقابل الديني. فهو، في مقدمة ترجمة كتاب طه، يطرح وجهتَي نظر، أو بمعنًى أدق أيديولوجيتَين مختلفتَين، فيقول:

> «البحث عن إجاباتٍ علمانية لن يؤدي إلا لترك المجال للأصوليين، الذين سينجحون في استمالة الغالبية العظمى من الناس بإقناعهم بأن سياساتهم ونظرياتهم متجذرة في النصوص الدينية. لذلك من الأفضل للمسلمين المثقَّفين والمستنيرين أن يظلُّوا داخل الإطار الديني ويُحاولوا تحقيق الإصلاح الذي يجعل الإسلام أيديولوجيا عمليةً حديثة» (طه ١٩٨٧: ٢٨).

لا شك أن السعي من أجل «أيديولوجيا إسلامية» تستطيع مخاطبة غالبية الجماهير وكسب تأييدهم لهُو غايةٌ مشروعة، لكنه مناسب أكثر لحزبٍ سياسي لا من أجل الدراسة. ومن ثَم لا بد أن تكون الأيديولوجيا الإسلامية مختلفة عن سائر الأيديولوجيات العالمية الحالية، لتخلق بذلك فرقًا بين الإصلاحَين الغربي والإسلامي. وبموجب هذه الثنائية، لا بد أن يُعرف كلٌّ من الغرب والإسلام بأنه كيانٌ عالمي، من دون تفاوتاتٍ داخلية. فالعالم الإسلامي أمةٌ موحَّدة، بتفاوتاتٍ محدودة، ومن ثَم فالشريعة لها أوجهٌ عامة ذات نطاق للتفاوت. وهو ما يعبِّر عنه النعيم فيقول: «ثمَّة حدودٌ للتنوع والخصوصية المحليَّين، وإلا فسيكون علينا التكلم عن دينٍ مختلف أو نظام قانوني مختلف» (النعيم ١٩٩٠: ١٤). بالتالي فإن مشروع إصلاح أو إعادة بناء الشريعة، من وجهة نظره، محصور في إعادة النظر في المصادر وإعادة تفسيرها في سياقٍ حديث. من الجلي أنه لا يُدرِك أن السياق الحديث للعالم الإسلامي يتحدد ويُعاد بناؤه في الوقت نفسه بسياقٍ عالمي حديث عام أكثر اتساعًا. وإن تحوُّل مناطق متعددة من العالم الإسلامي بلا رجعة تحولاتٍ اقتصاديةً واجتماعية وثقافية وسياسية، مع بقاء أجزاءٍ أخرى في منتصف ذلك التحوُّل، لا يبدو أنه مسألةٌ تتعارض مع مشروعه الإصلاحي. فالهدف الرئيسي لمشروعه هو أسلمة المفاهيم

العلمانية للحريات المدنية وحقوق الإنسان والقانون الدولي، بإقرار حق المسلمين في تقرير المصير. بعبارةٍ أخرى، رغم أن النعيم يدحض الإجابات العلمانية التي يرفضها الإسلاميون السياسيون رفضًا باتًّا، فهو لا يزيد على أنه يكسو هذه الإجابات نفسها بلباسٍ إسلامي.

يجادل النعيم بأن الشريعة التي يقدمها الإسلاميون حافلة بالموضوعات المثيرة للجدل، مثل وضع الأقليات الدينية والنساء، وحرية الاعتقاد والتعبير وتكوين الجمعيات. ففي الواقع، هذه الشريعة تنكر أساس القانون الدولي الحديث:

> «الطريقة الوحيدة للتوفيق بين هذه الضرورات المتعارضة لإدخال تغيير في القانون العام في الدول المسلمة هو إعداد صيغةٍ من القانون العام الإسلامي تتماشى مع المعايير الحديثة للدستورية، والعدالة الجنائية، والقانون الدولي، وحقوق الإنسان» (النعيم ١٩٩٠: ٩).

لأي درجة يختلف مشروع النعيم عن المحاولات المشار إليها سابقًا، أو عن محاولات أسلمة القانون أو الثقافة أو الفلسفة أو العلوم الإنسانية؟ بقَدْر ما يعتمد إطاره المرجعي على القانون المدني وحقوق الإنسان العلمانية، فإن مشروعه الإصلاحي يأتي استمرارًا لجهودٍ أخرى تزعم أنها تسعى لنزع الطابع السياسي عن الإسلام لكنها تنتهي لشكلٍ آخر من التسييس رغم ذلك. إذا كان الأمر كذلك فعلًا، فمن الصعب أن نتفق تمامًا مع جون فول في مقدمة كتاب نعيم، حين قال:

> «إن مشروعه ليس محاولةً للدمج بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي التقليدي (كما هو الحال في الغالب مع مواقف المحدَثين) ولا بمحاولةٍ أصولية للعودة للمبادئ الأصلية. إنه يحاول تغيير فهم أسس الشريعة التقليدية نفسها، لا إصلاحها» (النعيم ١٩٩٠: ١٠).

في الواقع هذا الكتاب تحديدًا، وكتاباته عامةً، هي محاولة للدمج بين الفكر الغربي والمعايير الإسلامية عن طريق أسلمة الأول وتفسير الثاني من جديد داخل دائرةٍ تأويلية مرتبكة ومربكة بدرجةٍ كبيرة. وإذا احتكمنا لتعريفه للإصلاح، فسنجد أن هذا المفهوم لا ينطبق على عمله. فإن «الإصلاح»، كما يزعم هو شخصيًّا، مفهومٌ غربي «يستحضر صورًا لأوروبا في فترة القرنَين السابع عشر والثامن عشر: صور مجتمع مدني حيث كان هناك

تحدٍّ لسلطة الكنيسة، وحيث نشأ الفصل بين الكنيسة والدولة» (النعيم ١٩٩٤: ٧). إلا أن مفهوم الإصلاح المفضَّل لديه ليس هو بالإحياء عن طريق الرجوع لدولة أو مجتمع من المزعوم والمفترض أنه إسلاميٌّ خالص:

> «إن فكرتَي التخلي عن الدين بالمعنى الغربي، أو الرجوع إلى ماضٍ مثالي مطمئن أكثر، كما هو حال الكثيرين المعروفين بتأييدهم للحركة الحالية للنهضة الإسلامية، لا تُناسب حاجاتنا. فإننا لا نريد العودة للماضي، ولا يمكننا ذلك. ولا نريد تكرار — أو الانخراط في — محاكاة من أي نوع لتجربةٍ أوروبية مسيحية. فإننا نحتاج بالأحرى لمنهج أصلي وأصيل خاص بنا، بل علينا أن نحصل عليه. وهو شيءٌ يُمكِننا الحصول عليه بالفعل، ما دمنا قادرين على مواجهة التحدي الفكري الذي يشكِّله له، بديننا بروحه وأفضل ما له من تقاليد» (النعيم ١٩٩٤: ٨).

تلك الدعوة للأصالة المتشبِّثة بالتراث، وإن كانت بدرجاتٍ متفاوتة من التفسير الحديث لمصادره ومعاييره، هي ما تجمع بين كل المناهج الإصلاحية، سواء التي يقدمها الأفراد أو المؤسسات. لنا هنا أن نذكر عددًا كبيرًا من المؤسسات والمنظمات المهتمة بحقوق الإنسان عمومًا، أو بحقوق المرأة والأطفال على وجه التحديد. مثالٌ عليها مؤسسات الدراسات الجنسانية، التي أُنشئت مؤخرًا في عدة دولٍ إسلامية. بعض هذه المؤسسات منظماتٌ غير حكومية تموِّلها مؤسساتٌ أوروبية لتقديم المعونة، والبعض الآخر أقامتها حكوماتٌ وطنية. وكلها تسعى لترسيخ هذه الحقوق داخل نطاق الثقافة الإسلامية. وأغلبها شعارها هو: «التغيير يأتي من أسفل لا من أعلى». ويقدِّم المشروع التابع للمعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث بعنوان «الحقوق على الصعيد المحلي» نموذجًا لمثل تلك الجهود.[٣] بدأ المشروع عام ٢٠٠١ تحت إدارة النعيم، واشتغل كاتب هذه السطور فيه خبيرًا طوال عامَين ثم مستشارًا خارجيًّا. وعلى خلفية الضغط الأمريكي من أجل الإصلاح السياسي والاجتماعي والتعليمي في العالم العربي والإسلامي، واستعراض الإدارة الأمريكية لقوَّتها في أفغانستان والعراق، وكذلك تهديدها لكلٍّ من إيران وسوريا، أقامت عدة دولٍ إسلامية وزاراتٍ لحقوق الإنسان ترأستها نساء. لكن يتناقض هذا البرهان على الاستعداد للامتثال مع الرفض الفكري الخطابي للإصلاح الجبري حسبما يعبِّرون عن ذلك في المؤتمرات والندوات في أنحاء العالم العربي والإسلامي.

(٣) رفعت حسن وآخرون: التأويل النسوي

كما أوضحنا سابقًا، بدأ ظهور موضوع تحرير المرأة مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فقد بدأ مع رجالٍ مثل الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين في مصر، الذين سعَوا لإتاحة التعليم العام للنساء وإيجاد مجال لمشاركتهم الاجتماعية. وأُقيم أول اتحادٍ نسائي في مصر عام ١٩٠٩. وكانت طلبات عضواته في المقام الأول هي المساواة مع الرجال في الحياة العامة والقضاء على عدم المساواة في نطاق الأسرة. وقدَّمن هذه المطالب للمجلس التشريعي، مُطالباتٍ بوضع قيود على حقوق الرجال في موضوعات على غرار تعدُّد الزوجات والزواج والطلاق بالاستناد للقرآن والسنة. وشاركَت النساء كذلك في هذا الجدل. وكان من بين المشاركات شخصياتٌ بارزة مثل ملك حفني ناصف من مصر ونظيرة زين الدين من سوريا، التي صدر لها كتاب عام ١٩٢٩ ضد تعدُّد الزوجات وارتداء الحجاب، استشهَدَت فيه بآياتٍ قرآنية وأحاديثَ نبوية. وقد شَهِدَت الحركة القومية المصرية لعام ١٩١٩ التحرُّر الثوري للنساء؛ حيث خلَعَت هدى شعراوي وأخرياتٌ الحجاب عند عودتهن من مؤتمرٍ دولي للنساء. هذه المطالب بالمساواة في الحقوق لم تُوقِظ المصادر والمشاعر الدينية فحسب، ولكن كذلك المشاعر الوطنية التي قاومَت الاحتلال البريطاني لمصر.

في ١٩٣٠، كان التونسي الطاهر الحداد (١٨٩٩–١٩٥٦)، حسبما أرى، أول من تحدى تاريخية الأحكام القرآنية، لا سيما في مجال حقوق النساء. فقد صاغ الرؤى بشأن التوافق بين التراث والقيم الحديثة الذي عبَّر عنه الروَّاد مثل الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين. يعتقد الحداد أن الأحكام القرآنية تُمثل خطوةً متقدمة عن الأعراف الاجتماعية قبل الإسلام نحو المزيد من المساواة بين الحقوق. إلا أن هذه المساواة في الحقوق ليست غايةً في حد ذاتها. وبدلًا من الاقتصار على تطبيق هذه الأحكام بغَض النظر عن أحوال البشر الدائمة التغيُّر، لا بد أن يتعلم المسلمون «الاستراتيجية القرآنية» (الحداد ١٩٩٢: ٣١). فهذه الاستراتيجية تشجِّع على التطور والتغير وفقًا للواقع المتغير، كما في مثال النسخ. ومن ثَم فإنه من الضروري أن نفرِّق بين ما يأتي به الإسلام ويقدِّمه من ناحية، والظروف البشرية العارضة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من ناحيةٍ أخرى. فالقيم الجوهرية التي جاء بها الإسلام هي التوحيد والأخلاق السامية، وإقامة العدل والمساواة، وما إلى ذلك. على النقيض، الظروف الإنسانية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، من استرقاق وتعدُّد زوجات، التي كان على الإسلام معالجتها، ليست إسلاميةً

في الأساس. فإذا كنا سنطبق الاستراتيجية القرآنية، فسندرك أن التغيير يجوز عليها (الحداد ١٩٩٢: ١٢–١٣).

لن يكون من قبيل المبالغة أن نقول إن الطاهر الحداد كان أول من مهَّد الطريق لحركة التأويل القرآني النسوي التي نشأَت في تسعينيات القرن العشرين. في إدخالَين من «الموسوعة القرآنية»، المجلد ٢، دار نشر بريل، لايدن ٢٠٠٢ (النسوية، ١٩٩–٢٠٣، والجندر ٢٨٨–٢٩٢)، تشرح مارجوت بدران الفرق بين النسوية الإسلامية وحركات حقوق المرأة السابقة. فبينما ركَّزَت الثانية على الحقوق، تتخذ النسوية الإسلامية رؤيةً أشمل بعض الشيء بالتركيز على المساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية باعتبارهما مبدأَين أساسيَّين ومتداخلَين راسخَين في القرآن، وبدحض السلطة الحصرية للرجال في تعريف الإسلام. فإنهم يرَون أنه مبدأٌ أساسي وجذري أن ثمَّة أفكارًا أساسية معيَّنة في القرآن لا يمكن أن تكون متعارضة مع أيٍّ من أجزائها. وذلك المبدأ ليس بجديد؛ فهو صدًى للتفرقة التي حدَّدها الطاهر الحداد المذكورة أعلاه، أو المفهوم القديم للمقاصد الذي وضعه الفقهاء. لكن الأهم من المبدأ الأساسي هو رؤية كيفية تكشُّفه في الإجراء التأويلي. تقول مارجوت بدران إن المقاربة النسوية تنطوي على ثلاثِ خطوات؛ الأولى مراجعة الآيات التي يَستشهِد بها الذكور لترسيخ عدم المساواة؛ ثانيًا، ذكر الآيات المعبِّرة عن المساواة بوضوح؛ وأخيرًا، تفكيك الآيات المهتمة بنواحي الاختلاف بين الذكور والإناث.

قصة القرآن عن آدمَ وحوَّاءَ هي الموضوع الرئيسي الذي ينبغي مراجعته. رفعت حسن الباكستانية المولد (المولودة عام ١٩٤٣)، التي درسَت في المملكة المتحدة ثم انتقلَت إلى الولايات المتحدة، والعالمة الأمريكية ذات الأصول الأفريقية آمنة ودود (المولودة عام ١٩٥٢) كلتاهما تؤكد أن القرآن، على عكس الإنجيل، لا يُحمِّل حواء أي مسئولية عن خطيئة آدم. فالقرآن يقول إن كليهما أكل من الثمرة المحرَّمة وهبط إلى الأرض (سورة طه: ١٢١). والآية الحاسمة المؤكدة هي الآية ١٣ من سورة الحجرات، حيث يُذكر أن التقوى هي المعيار للتمييز بين البشر.

أما من ناحية الآيات المعبِّرة بوضوح عن المساواة، فالتأويل النسوي يستشهِد بكل الآيات التي استشهَد بها الإصلاحيون منذ أوائل القرن العشرين، من دون إعطاء وجهة نظر إضافية. فهو يؤكِّد أن القرآن يخاطب البشر، وليس الرجال وحدهم، وأن هناك كذلك آياتٍ تُخاطب الرجال والنساء باعتبارهم متساويَين. وكما تشير رفعت حسن دومًا: «متساويَين عند الله؛ غير متساويَين في عين المجتمع». بيد أن ما ترتَّب على هذه المقاربة

هو أن التأويل النسوي بالكاد يتطرق لقضية اللامساواة في حالة الميراث والشهادة في المحكمة، بما أنها غير قادرة على تجاوُز التأويل الذكوري القائمة (أبو زيد ٢٠٠٠أ؛ ١٩٩٨ب). بالنسبة للمحامية عزيزة الهبري على سبيل المثال، إن المساواة بين الرجال والنساء من العناصر التي تشكِّل جوهر عقيدة الإسلام، عقيدة التوحيد؛ فهي لا تفهمها بمعنى توحيد الإله فحسب وإنما بمعنى الوحدة والمساواة. وحتى تؤكد حُجتها تستحضر عقيدة الخلافة، التي وضعها مفسرون تقريبًا في القرن الرابع الهجري/الحادي عشر الميلادي ثم استغلها لاحقًا كل الإصلاحيين لتأكيد الوضع المحوري للرجل المسلم باعتباره نائبًا لله (أبو زيد ١٩٨٨: ١١١–١٣٣). وبذلك تحتج عزيزة الهبري بأن البشر جميعًا خلفاء لله، بغَض النظر عن نوع الجنس.

أما المنهج الثالث، وهو تفكيك الآيات التي تركِّز على الاختلافات بين الذكر والأنثى، فيُطبَّق على الآيات التي تشير إلى تعدُّد الزوجات، والطلاق، وقوامة الرجل، والنشوز. الطريقة التي تُحل بها هذه المسائل في التأويل النسوي ليست بالجديدة ولا بالأصيلة. فالتأويل النسوي شأن المقاربة الإصلاحية للقرآن، يواجه مشكلة أنه ما دمنا نعامل القرآن بصفته محضَ نص — له مؤلف (وهو الله جل جلاله) — فإننا مُضطَرُّون لأن نجد نقطةً مرجعية تُربط بها كل التفسيرات. وهذا يستتبع تلقائيًّا أن يصير القرآن تحت رحمة أيديولوجيا مفسِّره. فالشيوعي يرى أن القرآن يعبِّر عن الشيوعية، والأصولي يحسبه نصًّا أصوليًّا بدرجةٍ كبيرة، والنسوي يراه نصًّا نسويًّا، وهكذا.

(٤) طارق رمضان: الإسلام الأوروبي

كل أنماط الخطاب التي حلَّلناها أعلاه أنتجها في الغرب علماءُ مسلمون مهتمون بهذا المجال. والوحيد بينهم الذي تقدَّم بمفهوم الإسلام الأوروبي، أو المواطنة الإسلامية الأوروبية، هو طارق رمضان (المولود عام ١٩٦٢)، الكاتب والمحاضر الجامعي المقيم في جنيف. جد رمضان هو حسن البنا، الذي أسس الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨. وأبوه، زوج ابنة البنا وأقرب معاونيه، كان قد اضطُر إلى الفرار من مصر بعد حظرِ جماعة الإخوان وسجنِ أو إعدامِ كل أعضائها. يُعرِّف رمضان نفسه بأنه أوروبي لا ينكر أصوله المسلمة لكنه يريد خلق هُويةٍ تجمع بين الهوية الإسلامية والهوية الأوروبية. فهو يشعُر أن الوقت قد حان مع وجود نحو ١٥ مليون مسلم في أوروبا لنبذ المفارقة الكائنة في الفكر الإسلامي التي تعُد الإسلام نقيضًا للغرب. وهذا ممكن إذا فصلنا المبادئ

الإسلامية عن ثقافتها الأصلية وزرعناها في الواقع الثقافي لأوروبا الغربية. يقول رمضان: «أنا أوروبي ترعرعتُ هنا. ولا أُنكر أصولي المسلمة، لكنني لا أذم أوروبا كذلك. فبإمكان هُويتي أن تمتزج بأي شيء لا يُناقِض ديني» (رمضان نقلًا عن لو كين، د.ت.). ليس الإسلام وحده ما يستحق إعادة تعريفٍ في السياق الأوروبي؛ فأوروبا هي الأخرى بحاجة لإعادة تعريف. يقول: «إذا كان وجود المسلمين يؤدي بالأوروبيين للتساؤل عنهم وعما يؤمنون به، فهذا يجب أن يكون أمرًا إيجابيًّا.» ولأنه مسلمٌ أوروبي، فإن رمضان يُباعِد بينه وبين الثقافة العربية وموطن الإسلام: «لا بد أن نتخلص من فكرة أن علماء العالم الإسلامي يستطيعون التفكير نيابةً عنا. لا بد أن نبدأ في التفكير لأنفسنا» (رمضان نقلًا عن لو كين د.ت.).

هل حقًّا أن رمضان هو «مارتن لوثر المسلم»، كما يُحِب أن يدعوه البعض؟ إن دعوته لإعادة قراءة النصوص الإسلامية لتعدُّد الاعتقادات المغلوطة داخل المجتمعات الإسلامية، تُشابِه إلى حدٍّ ما دعوة لوثر للرجوع لما يُفترض أنه «النص الصافي»، المتحرِّر من المفاهيم الخاطئة المتراكمة الكثيرة. بيد أنه في حين حرَّرَت إعادةُ قراءة لوثر النصوص المسيحية من احتكار الكنيسة وفتحَت المجال لترجمتها لكل اللغات الأوروبية، فإن إعادة القراءة التي يقدِّمها رمضان لا تتجاوز المعايير الراسخة على ما يبدو. فليس هناك جديد في التفرقة التي يطرحها بين السمات العالمية والأبدية للإسلام من جهة، والسمات المؤقتة والمحدَّدة من جهةٍ أخرى. والمثال المستخدم للتدليل على هذه التفرقة — أي الفرق بين العبادات والمعاملات — إنما هو مثالٌ كلاسيكي، وموجود منذ البداية.

إن الوعظ ضد مفهوم «الغيرية» أو «نحن ضد الآخرين» مهمٌّ وقيِّم، لكن لا بد من إثبات تجذُّره في المصادر الدينية؛ أي في القرآن والسنة. إلا أن رمضان غير قادر على فعل ذلك؛ لأن ثمَّة دعمًا في القرآن لمفهوم التمييز ببناء حواجز بين المسلمين وغير المسلمين. ورغم أن أركون قد عالج هذه المسألة في تحليله المستفيض لسورة التوبة، فلا يبدو أن رمضان ملمٌّ بهذا البحث المستفيض لزميله الأوروبي (أركون ٢٠٠٢: ٩٩–١١٣). أكثر ما يهمُّ رمضان هو استفاضة الفقهاء في مفهومَي «دار الإسلام» (أي، المناطق الخاضعة لحكم المسلمين) و«دار الحرب» (أي، المناطق الخاضعة لحكم غير المسلمين). ومن دون تفكيك الأساس النصي للتفرقة، لن يحصُل إصلاحٌ حقيقي على الأرجح. إن تبنِّي تعريف المذهب الحنفي لدار الإسلام بدلًا من تعريف المذاهب الأخرى، سيجعل من رمضان مجتهدًا بالمعنى الكلاسيكي للكلمة؛ أي شخصًا يفضِّل موقفًا شرعيًّا على غيره من المواقف المحتملة؛

وهذا لا يجعله مفكرًا حرًّا حتى. وهو يقترح في هذا السياق أن نستبدل بثنائية دار الإسلام ودار الحرب مفهومًا جديدًا ألا وهو «دار الشهادة». ورغم أن هذا المفهوم سيجمع معًا جميع المؤمنين — المسلمين وغير المسلمين على حد سواء، وفي ذلك المسيحيون واليهود — الذين يتشاركون في قيم معيَّنة، فإنه لا «يحلُّ» مشكلة غير المؤمنين.

رجوعًا للمسلم الأوروبي، أيُّ الهُويتَين تأتي أولًا، هُوية المواطن أم الهُوية الدينية؟ بعبارةٍ أخرى، هل نحن بصدد مسلم سويسري أم سويسري مسلم؟ وهنا يفرِّق رمضان بين «الجنسية» و«الفلسفة». فإن جنسيته سويسرية؛ فهو مواطن سويسري، لكن فلسفته؛ أي رؤيته، قد تكون إسلامية:

> «حين أتحدث عن المواطنة فإنني سويسري ذو خلفيةٍ مسلمة. لكن حين أتحدث عن الفلسفة، نظرتي للحياة، فإنني مسلمٌ ذو جنسيةٍ سويسرية. لدينا في فرنسا مشكلة أي الكلمتين يأتي أولًا: مسلم فرنسي أم فرنسي مسلم؟ وإننا نصطنع مشكلةً كبيرة من هذه الصيغة أو العبارة. إنها معضلةٌ مُصطنَعة: حين نتحدث عن الفلسفة، وتسألني أيُّهما يأتي أولًا، فسأقول إنني مسلم. وإذا سألتَني عن العمل المدني والسياسي، فإنني سويسري. المسألة بهذه البساطة» (دونلي، د.ت.).

من الواضح تمامًا أن طارق رمضان وغيره من المفكرين الذين تناولناهم أعلاه، باستثناء أركون، ما زالوا عالقين في مسألة الهُوية غير المحسومة. وهذا ما يوجِّه حركة الإصلاح الإسلامية في واحد من اتجاهَين فقط، اتجاه الجدل أو اتجاه الدفاع.

(٥) نصر أبو زيد: نظرة جديدة للشريعة والديمقراطية وحقوق الإنسان ووضع المرأة

دعوني أبدأ بعرضٍ موجز لوجهة نظري العلمية فيما يخُص مكانة النص التأسيسي ووضعه، وأقصد هنا القرآن. من دراستي لتاريخ التفسير الكلاسيكي ومنهجيته، صرتُ مدركًا بأنه لا يُوجد لا تفسير موضوعي ولا بريء. فقد ظل علماء الكلام زمنًا طويلًا يرسِّخون مبدأً تأويليًّا استنبطوه من آيةٍ معيَّنة في القرآن (آل عمران، ٧) قسَّمَت القرآن إلى آياتٍ «متشابهات» — أي مبهمة أو غير محسومة — من جهة، وآيات «مُحكمات»؛ أي واضحة أو محسومة من جهةٍ أخرى. ومن ثَم فقد اتفقوا بالمنطق على أن الآيات المحكَمة

لا بد أن تكون المعيار لتفسير، أو بالأحرى إزالة اللبس عن، الآيات المتشابهات. لقد اتفقوا من الناحية التأويلية، لكنهم اختلفوا عند تطبيق هذا المبدأ. فقد قرَّرَت كل جماعة حسب موقفها الكلامي ما هو المتشابه وما هو المحكم. وفي النهاية، ما اعتبرَتْه جماعةٌ معينة متشابهًا اعتبرَه المخالفون لها مُحكمًا والعكس صحيح. وهكذا بات القرآن ساحة معارك يحدِّد فيها الخصوم مواقفهم السياسية والاجتماعية واللاهوتية.

الفقهاء، الذين كان همهم الأول المسائل الفقهية وكانوا بحاجةٍ لمنهجيةٍ للتحقيق حسبما يقتضي تشريع الأحكام، حيَّرهم التنوُّع والتناقض اللذان شابا الأحكام الفقهية القرآنية من حينٍ لآخر فيما يتعلق بمسائل النساء والزواج، والطلاق وحضانة الأطفال، والطعام، وما إلى ذلك. ولوضع القواعد الفقهية، جاءوا بمنهج «النسخ» المُستنبَط هو الآخر من آياتٍ قرآنية معيَّنة (سورة النحل: ١٠١؛ وسورة البقرة: ١٠٦)، حيث اعتبروا بموجبه الآية التي جاءت في وقتٍ لاحق قاعدةً نهائية، مع اعتبار التي جاءت قبلها منسوخة. مرةً أخرى، لم يتوصل الفقهاء لإجماع بشأن ما نُسِخ، فقط لأن الترتيب الزمني الفعلي للقرآن دائمًا كان متنازعًا ومختلفًا عليه، ولا يزال كذلك.

قامت إبستمولوجيا وضع الأحكام على أساس الاستنباط والاستقراء من النصوص التأسيسية بعد اعتماد السنة النبوية، باعتبارها وحيًا يكافئ القرآن في مرجعيته الشرعية. وقد أُلحق بهما مصدرٌ ثالث وهو الإجماع، خصوصًا إجماع الجيل الأول. وقد رفضَه بعض الفقهاء لكن الغالبية قبلَتْه. وكان المصدر الرابع هو الاجتهاد في شكل القياس؛ وهو ما لم يَشِع الأخذ به. كاد الاجتهاد أن ينحصر في تطبيق آلية القياس، وهي الوصول إلى حل لمشكلةٍ معيَّنة فقط بمقارنتها بمشكلةٍ مشابهة حلَّها من قبلُ أيٌّ من المصادر الثلاثة الأخرى، القرآن والسنة والإجماع. أدبياتُ الشريعة بأكملها، كما جاءت في المذاهب السُّنية الأربعة الرئيسية على الأقل، قائمةٌ على المبادئ المذكورة أعلاه. وهذا يعني أن الشريعة من إنتاج البشر وليس فيها ما هو إلهي. ولا يمكن لأحد أن يدعي صلاحيتها بعيدًا عن الزمن والمكان.

رجوعًا لمكانة القرآن ووضعه في هذا النسق الموجَّه للشريعة، لنا أن نذكُر أن الآيات القرآنية التي يبدو أنها تحمل مضمونًا تشريعيًّا، والتي تُعد أساس الشريعة، تصل إلى نحو ٥٠٠ آية وفقًا للمصادر التراثية. وبناءً على هذه الآيات، التي تشكِّل في مجملها سُدس القرآن بأكمله، أو ١٦ في المائة منه، بنى الفقهاء نظامهم الإبستمولوجي في الاستقراء والاستنباط. ماذا عن نسبة الـ ٨٤ في المائة المتبقية من القرآن، إذا كان التركيز على ١٦ في

المائة والاهتمام بها فقط؟ في الواقع، لم يُغفَل شيء أو يُهجر؛ وإنما لعبَت النسبة المتبقية من القرآن دورًا مساعدًا في دعم النظام القانوني للشريعة. وفي العموم، كان على الفقهاء وضع أهدافٍ مركزية للقرآن عُرفَت باسم «المقاصد الكلية للشريعة». وقد انقسمَت إلى خمسة مقاصدَ رئيسية وهي:

(١) الحفاظ على النفس.
(٢) الحفاظ على النسل.
(٣) الحفاظ على المال.
(٤) الحفاظ على العقل.
(٥) الحفاظ على الدين.

لا تُوجد صعوبة في توضيح أن هذه المقاصد الخمسة مستقاةٌ بدرجةٍ كبيرة من العقوبات في الإسلام. فالمقصد الأول مستنبط من العقوبة الخاصة بالقتل بغير وجه حق. فالقرآن يقول إن القصاص فيه حفاظٌ على الحياة (سورة البقرة: ١٧٨–١٧٩). والمقصد الثاني مأخوذ خصوصًا من العقاب على ارتكاب الزنا أو الفجور، سواء كان بالثمانين جلدةً المذكورة في القرآن، والتي يظهر لاحقًا أنها عقوبة غير المتزوجين فقط، أو الرجم للمتزوجين (وهو ما ليس له سند من القرآن). والمقصد الثالث مشتق من عقوبة قطع يد السارق. والمقصد الرابع متعلق بحظر شرب الخمر، وهو ما لم يحدِّد له القرآن عقوبة. فقد جاءت العقوبة لاحقًا، بعد وفاة النبي. أما الحفاظ على الدين فهو مقصد يبدو أنه استُنبط من عقوبة قتل المرتد. وقد وضعه الفقهاء لاحقًا؛ فإن القرآن نفسه لا يذكُر أي عقابٍ في الدنيا لأولئك الذين ارتدُّوا عن الإسلام، بعد أن آمنوا به. أما ما يذكُره القرآن فهو عقاب الآخرة: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ» (سورة آل عمران: ٩٠، وسورة النساء: ١٣٧). رغم ذلك، فقد أُضيفَت لاحقًا عقوبة القتل، لأسبابٍ سياسية في أغلبها؛ فقد كانت حماية السلطات السياسية مقترنةً بحماية الإسلام.

إذا تمعَّنا سياقيًّا في أغلبية الأحكام الشرعية القرآنية المسماة بالحدود (مثل عقوبة الزنا، أو السرقة، أو الحرابة، أو القتل)، فمن المنطقي أن نسأل: هل جاء الإسلام بهذه الأحكام في الأصل لتكون إسلاميةً بذلك؟ الإجابة هي «لا» قاطعة؛ فقد كانت كلها سابقة للإسلام عمومًا. جاءت بعض العقوبات من القانون الروماني وتبنَّاها التراث اليهودي، فيما

انتمت عقوباتٌ أخرى لتراثٍ أقدم. أما في عصرنا الحديث حيث الاهتمام بحقوق الإنسان واحترام سلامة الجسد البشري، فلا يمكن اعتبار بتر أعضاء من الجسم أو الإعدام عقوباتٍ دينيةً أقرَّها الله. وثمَّة جوانبُ أخرى من الشريعة بحاجة هي الأخرى للمراجعة وإعادة النظر، مثل تلك الخاصة بحقوق الأقليات الدينية، وحقوق المرأة، وحقوق الإنسان في العموم. ستُبيِّن المعرفة بسياق الحكم القرآني وفحص بنيته اللغوية والأسلوبية — بصفته خطابًا — أن مهمة الفقهاء كانت أساسًا كشف معناه وإعادة معالجة هذا المعنى في سياقاتٍ اجتماعية متنوعة. القرآن ليس في حد ذاته كتابَ قانون؛ فكما رأينا هنا، الأحكام الشرعية مذكورة بأسلوبٍ خطابي، وهي تدُل على سياق من الاهتمام بالحاجات البشرية في زمنٍ معين. وهذا بدوره يتيح تكييف «المعنى» المقصود حسب كل نموذجٍ للمعنى. والقرآن بصفته خطابًا يتيح اختياراتٍ متعددة وحلولًا متنوعة، وكذلك مجالًا مفتوحًا للفهم.

وختامًا أقول إن الادعاء بأن أدبيات الشريعة ملزِمة لكل المجتمعات المسلمة، بغض النظر عن الزمان والمكان، إنما هو نسب لصفة الألوهية لإنتاجٍ فكري تاريخي بشري. وإذا كان الأمر كذلك، فليس هناك ما يُلزِم بإقامة دولةٍ دينية يُزعم أنها إسلامية. فهذا المطلب ليس سوى دعوةٍ أيديولوجية لإقامة سلطةٍ دينية سياسية لا مجال لمساءلتها؛ ومن شأنه إقامة نظام ديكتاتوري بغيض من جديد على حساب البعد الروحاني والأخلاقي للإسلام.

مسألة الشريعة ومناداة حركات الإسلام السياسي بالإسراع بتطبيقها بعثَتا الكثير من الجدالات والنزاعات في أنحاء العالم الإسلامي. وقد وصلَت هذه الجدالات لذروتها عقب إنشاء الجمهورية الإسلامية في إيران ومحاولة الكثير من حكومات الدول ذات الأغلبية المسلمة أن تُبارِي مطالبات الإسلاميين بتطبيق الشريعة بتعديل التشريعات القائمة. أما مسألة الديمقراطية، فقد اختصرها خطاب الإسلاميين المُوجه للشريعة في المفهوم الكلاسيكي للشورى. لقد نشأ الإسلام في بيئةٍ تقليدية، وهو ما انعكس في الكثير من سماته. واليوم، يعيش الناس في أوروبا، والشرق الأوسط، والكثير من المجتمعات الإسلامية الأخرى، في بيئاتٍ حديثة أو في سبيلها للتحديث وهي تختلف كثيرًا عن البيئة التي ظهر فيها القرآن. إن مجتمعاتها تتسم بتنوُّع الرؤى والهُويات والاهتمامات. والسبيل لمواكبة التعدُّدية في مجال السياسة هو إحدى المشكلات الرئيسية في العالم الحديث. تنُص بعض الآيات القرآنية على وجوب تشاور رئيس القوم مع قومه (سورة الشورى: ٣٨). ولهذا معنًى محدَّد جدًّا في البيئة التقليدية، وهو الأخذ بالشورى رأسيًّا، من أعلى لأسفل، لكن دون التوغُّل في الطبقات الدنيا. ومثل تلك الشورى ليست ديمقراطية البناء بالطبع؛ فهي

تشكل جزءًا من نظام سلطوي أو أوتوقراطي. إذن، ما معنى الشورى في البيئة الحالية؛ أي في عالم تعدُّدي يواجه مشكلات المشاركة السياسية الجماعية والشورى الواسعة المجال؟ ما نوع الشورى الذي نتحدث عنه فعلًا؟ كيف يمكن رأب الفجوة بين المفاهيم القديمة والعالم الحديث بتعدُّديته وطابعه السياسي؟

ما أقصده هو أن الشورى كانت ممارسةً من قبل الإسلام والمجتمع الإسلامي. فقد كانت وسيلة للأخلاق الاجتماعية انطوت على التداول بين شيوخ القبائل فيما يخُص العمل في موقفٍ ما. علاوةً على ذلك، رغم أن القرآن يخبرنا أن الرسول كان يتشاور في شئونٍ معينة، فهذا الأسلوب لم يأتِ به الإسلام. إنه ظاهرةٌ تاريخية، وأنا أزعم أنها ممارسةٌ تاريخية. أما ما أراه عند وضع القرآن في سياقه في هذه الحالة فهو أنه في السياق السابق للإسلام كان من عادة رؤساء القبائل أن يلتقوا في مكان محدد يُسمَّى دار الندوة. فكان من الوارد أن يلتقوا في مناسباتٍ متعددة لمناقشة مشكلات النبي الجديد. يُوجد الآن مجلس شورى في السعودية. فقد أقيم منذ بضع سنوات، ويُعيَّن كل أعضائه بأمرٍ ملكي. إلا أن الشورى لا يمكن أن تتطور لشيءٍ ديمقراطي لأنها تقليدية. ومن ناحيةٍ أعم، لا بد أن تقوم النظرية السياسية على حقيقة أنه لا تُوجد نظريةٌ سياسية في الإسلام، كما جاء في القرآن؛ فلا تُوجد مبادئُ سياسية، ولا حتى للمجتمع التقليدي. والمذكور عن المجتمع التقليدي وصفي بالأحرى. فإنه لا يخبر المسلمين بما يجب عملُه، وبناءً على ذلك فإنه لا يُوجد نظامٌ سياسي في القرآن؛ ولا هو يذكُر أي شيء عن الدولة أو حُكمها. ومن ثَم فإن المجال مفتوح أمام المسلمين ليختاروا ما يريدونه؛ وبالتالي فليس الإسلام ما يقف ضد الديمقراطية أو التقدم أو الحداثة.

عند هذه النقطة، لا بد أن أتناول موضوع الركود الاجتماعي والسياسي في المجتمعات المسلمة. فالإسلام ليس هو غير القادر على تقبُّل الحداثة، وإنما المسلمون المعاصرون. العائق الحقيقي في سبيل التحديث هو الفكر المسلم، لا سيما الطريقة التي تعلَّم بها المسلمون التفكير منذ زمنٍ طويل. إنهم خائفون. ويعتقدون أن الحداثة ستُضعِف دينهم وهُويتهم، وذلك لأن الهُوية كانت مرتبطة بالدين حصرًا في الماضي. وهذا يأخذني للتاريخ الحديث للعالم الإسلامي وعلاقته بأوروبا. بعد إشارتي مرارًا لـ «الوضع في السياق» و«إعادة الوضع في السياق» باعتبارهما عمليتَين، أو بالأحرى إجراءَين، منهجيَّين، للتفرقة بين التاريخي والعام، والعَرَضي والأساسي في رسالة القرآن، وبالتالي في مضمون الإسلام أيضًا، فمن المناسب الآن أن أوضِّح للقارئ المدى الذي وصلتُ إليه في التأويل القرآني

الخاص بي. لقد بدأتُ بتأييد فكرة أن القرآن نصٌّ لا بد أن يخضع لتحليلٍ نصي. وفي كتابي، «مفهوم النص» (الذي نُشر لأول مرة عام ١٩٩٠) قدَّمتُ البُعدَين التاريخي واللغوي للقرآن بإعادة قراءة العلوم الكلاسيكية للقرآن قراءةً نقدية، مستنتجًا أن القرآن كان إنتاجًا ثقافيًّا، بمعنى أن ثقافة ومفاهيم ما قبل الإسلام أُعيدَت صياغتها من خلال بناءٍ لغوي محدد. وركَّزتُ على أنه رغم أن القرآن صار منتِج الثقافة الجديدة، فعلى أي محاولة تأويلٍ حقيقية أن تضع في اعتبارها الثقافة السابقة للإسلام كسياقٍ رئيسي، فمن دون ذلك ستظل التفسيرات الأيديولوجية تطغى دائمًا.

وفي محاضرتي الافتتاحية عام ٢٠٠٠ عند تعييني أستاذًا لكرسي كليفرينخا للقانون والحرية والمسئولية في جامعة لايدن، والذي يشغله صاحبه مدة عام واحد، أضفتُ البُعد الإنساني للبُعدَين التاريخي والثقافي للقرآن. وبذلك أكون قد قدَّمتُ مفهوم القرآن باعتباره مجالًا للتواصل بين الإله والبشر. فتحت عنوان «القرآن: التواصل بين الله والإنسان»، حاولتُ الاستفاضة في قراءتي وتفسيري الجديدَين لـ «العلوم القرآنية»، لا سيما العلوم التي تتناول طبيعة القرآن وتاريخه وتكوينه. وقد استخدمتُ في هذه المهمة عددًا من المقاربات المنهجية، منها علم الدلالة وعلم العلامات، إلى جانب النقد التاريخي وعلم التأويل، وهي لا تُطبَّق عمومًا ولا تلقى التقدير في الدراسات القرآنية التقليدية في العالم الإسلامي. فركَّزتُ على البُعد «الرأسي» من الوحي؛ أي، عملية الاتصال بين الله والنبي محمد التي نتج عنها القرآن. هذا الاتصال الرأسي، الذي استغرق أكثر من ٢٠ سنة، أنتج خطاباتٍ متعددة (في شكل آيات وسورٍ قصيرة وطويلة). وكان لهذه الخطابات ترتيبٌ زمني في الأصل، لكنه اختفى في عملية التدوين حيث خرج النص المدوَّن في صورة المصحف (المصحف العثماني). فقد استُبدل به ما يُعرف الآن باسم «ترتيب التلاوة»، أو كما يُسمِّيه أركون: «النص الرسمي المغلَق». حسب وجهة النظر التقليدية، حُفظ القرآن على أكمل وجه في شكلٍ شفوي من البداية ودُوِّن في حياة الرسول أو بعد وفاته بفترةٍ قصيرة حين «جمَعه» ورتَّبه الصحابة لأول مرة. يُعتقد أن النص دُوِّن كاملًا بلا تشكيل في عهد الخليفة الثالث، عثمان (٦٤٤–٦٥٦)، ثم كان اعتماد النص بالتشكيل في صورته النهائية في أوائل القرن العاشر الميلادي. وحتى إذا كنا سنتبنَّى وجهة النظر التقليدية بلا تفنيد، فمن المهم أن ندرك بعدًا بشريًّا آخر موجودًا في عملية التدوين هذه، ألا وهو إعادة الترتيب في البداية، ثم وضع علامات التشكيل لاحقًا للنص الخالي من التشكيل (أبو زيد ٢٠٠٠ب).

لانهماكي الشديد في الجدال حول قضايا اليوم المُلحَّة بشأن تحديث الفكر الإسلامي و/أو أسلمة الحداثة، فقد بدأتُ أُدرِك أن كلًّا من الحداثيين وخصومهم يحاولون دعم

موقفهم بالقرآن بالاحتجاج بأنه نص، سواء ضمنيًّا أو صراحةً، شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام الكلاسيكيين بالضبط. وبصفته نصًّا، لا بد أن يكون خاليًا من التناقُض، بما أنه من عند الله. وأيًّا كان ما يريد المفسر إثباته، فإنه دائمًا ما كان يستخدم الخلفية التاريخية في التحقُّق أو التبرير؛ فالتاريخ قابل هو الآخر لقراءاتٍ متعددة، على كل حال. ومثل علماء الكلام والفقهاء الكلاسيكيين، يحاول أنصار علم التأويل الحديث التعبير عن مواقفهم بخلق نقطةٍ مرجعية يمكن الاحتجاج بأنها عامة؛ أي، الحقيقة المحسومة والأبدية. أما مُعادُو الحداثة فإنهم سيغيِّرون النقطة المرجعية لادعاء العكس فحسب.

كما قلتُ سابقًا في تعليقي النقدي على التأويل النسوي، ما دمنا نعامل القرآن كنص فقط (وهو ما ينطوي على مبدأ المؤلف؛ مؤلف سماوي، وهو الله)، فالطريقة الوحيدة هي العثور على نقطةٍ مرجعية تُربط بها كل هذه التفسيرات. بيد أن هذا سيؤدي لجعل القرآن تحت رحمة أيديولوجيا المفسر؛ فالقرآن من وجهة نظر الشيوعي سيُوحي بالشيوعية، وسيرى الأصولي أن القرآن نصٌّ شديد الأصولية، وستقول مؤيدة حقوق المرأة إنه نصٌّ نسوي. لذلك فإنني في محاضرتي الافتتاحية حين شغلتُ كرسي ابن رشد للإسلام والإنسانية في جامعة الإنسانيات في أوتريخت (٢٧ مايو ٢٠٠٤) توسَّعتُ أكثر في فرضيتي عن الجانب البشري للقرآن، منتقلًا من البعد الرأسي إلى البعد «الأفقي». وأقصد بالبعد الأفقي شيئًا أكبر من التدوين، أو ما يرى بعضُ العلماء أنه نشر النبي لرسالة القرآن على مراحل بعد تلقيه إياه، أو ما يُسمِّيه أركون نشر الرسالة من خلال «النص المفسِّر». ما أقصده هو البعد المضمن في بناء الإسلام والذي كان جليًّا خلال عملية التواصل الفعلية. لن يكون إدراك هذا البعد الأفقي ممكنًا إلا إذا تحوَّلنا بإطار مفاهيمنا من اعتبار القرآن «نصًّا» إلى اعتباره «خطابًا» (أبو زيد ٢٠٠٤أ).

دائمًا اعتبر العلماء المسلمون القرآن نصًّا منذ لحظة تدوينه وحتى الوقت الراهن. بيد أننا إذا انتبهنا للقرآن باعتباره خطابًا أو خطابات، فلن يعود من الكافي أن نُعيد وضع جزء أو أكثر منه في سياقه لمقاومة الحرفية والأصولية، أو مقاومة ممارسةٍ تاريخية معيَّنة لا تبدو ملائمة في سياقنا الحديث. بالمثل، لن يكفي الاستعانة بعلم التأويل الحديث لتبرير تاريخية ومن ثَم نسبية كل نسَق للفهم، مع الادعاء بأن تفسيرنا الحديث أنسبُ وأصلحُ في نفس الوقت. فهذه المقاربات القاصرة تسفر عن تأويلاتٍ جدلية أو دفاعية. ومن دون إعادة النظر في القرآن ومن دون إعادة التفكير فيه بوضعه الحي ك «خطاب»، سواء في المجال الأكاديمي أو في الحياة اليومية، لن يمكن الوصول لتأويلٍ ديمقراطي ومنفتح.

لكن لماذا يجب أن يكون التأويل ديمقراطيًّا ومنفتحًا؟ لأنه يتعلق بمعنى الحياة. إذا كنا نريد بحقٍّ تحريرَ الفكر الديني من سلطة الاحتكار، سواء سياسية أو اجتماعية أو دينية، ونريد تمكين جموع المؤمنين من صياغة «معنًى»، فعلينا بناء تأويلٍ ديمقراطي ومنفتح. التنوُّع التجريبي للمعنى الديني هو جزء من التنوع البشري بشأن معنى الحياة في العموم، وهو ما يُفترَض أنه قيمةٌ إيجابية في سياق الحياة الحديثة. ولإعادة الربط بين مسألة معنى القرآن ومسألة معنى الحياة، من الضروري أن نشير إلى أن القرآن كان نتاج حوار وجدال ومحاجاة وقبول ورفض، مع أعراف وعادات وثقافةٍ سابقة على الإسلام، وكذلك ما يخُصه من تقديرات وافتراضات وقناعات.

هوامش

(١) يقر أركون صراحةً بأنه بصكه مصطلحات مثل «الإسلاميات التطبيقية» كان يحذو حَذْو مجموعة من اختصاصيي الأنثروبولوجيا الذين بدءوا ممارسة الأنثروبولوجيا التطبيقية.

(٢) كان النقد اللاذع الذي وجَّهه طه للفرع السوداني للإخوان المسلمين لتحالفهم مع النظام السياسي وراء اتخاذه اسم «الجمهوريين» لجماعته. هذا هو السياق الأيديولوجي السياسي لنشأة الجماعة، التي بالكاد تُعد حزبًا.

(٣) يقع المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث في لايدن. ويمكن العثور على تفاصيل المشروع وأهدافه ونظامه وأنشطته على الموقع التالي: www.isim.nl.

خاتمة

هل هناك احتمالٌ حقيقي أن يتحقق إصلاحٌ فعلي من دون التشبث المستمر بالتراث، لا سيما التراث الديني، لتبرير وتسويغ قبول الإصلاح؟ يبدو أن نسَق الالتباس بشأن الحداثة، تلك الصورة المتناقضة للحداثة باعتبارها منتجًا غربيًّا والمساواة بين التحديث والتغريب، لا يزال مسيطرًا. وقد صار شاغلًا مُلحًّا أكثر منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، حيث ظل يُروَّج له بعدها دون توقُّف في وسائل الإعلام العالمية. ومن دون التحول عن نسَق الرؤيتَين المستقلتَين للعالم، الرؤية الغربية، والرؤية الإسلامية، سنظل في طريقٍ مسدود. وكما ذكرتُ في محاضرتي الافتتاحية لقبولي لكرسي ابن رشد:

> «لقد أصبح العالَم بالفعل — سواء أكان ذلك جيدًا أم سيئًا — قريةً صغيرةً واحدة لا يمكن لثقافةٍ منغلقة منعزلة أن تُواصِل الحياةَ فيها، هذا إن كان لمثل هذه الثقافة وجودٌ في الأساس. على الثقافات أن تتفاوض، عليها أن تُعطيَ وتأخذ، عليها أن تُعِير وتستعير، وليس ذلك بظاهرةٍ جديدة أو مبتدَعة في سياق العولمة الحديث. تاريخ ثقافات العالَم يخبرنا أنَّ موجة الحضارة قد وُلِدَت على الأرجح في مكانٍ ما حول أحواض الأنهار، ربما في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى أو مصر أو العراق، ثُم انتقلَت إلى اليونان وعادت بعدها إلى الشرق الأوسط في صورة الثقافة الهيلينية. ومع ظهور الإسلام، بزغَت ثقافةٌ جديدة استوعبت عناصرَ الثقافة الهيلينية وكذلك الهندية والإيرانية وأعادت صياغتها، ثم انتقلت هذه الثقافة الجديدة إلى العالَم الغربي الجديد عبْر إسبانيا وصقلية. هل لي أن أذكُرَ هنا الفيلسوف المسلم ابن رشد، الذي يُعرَف في السياقات اللاتينية باسم أفيروس، وأهمية كتاباته في التوليف بين الإرث الأرسطي والإرث

الإسلامي، لينتشر بذلك ضوءٌ فكريٌّ جديد في خِضم عصور الظلام في أوروبا؟» (أبو زيد ٢٠٠٤ب: ٧).

ثم اختتمت بسؤال مفتوح، أود أن أختم به هذا الكتاب أيضًا:

«هل المسلمون مستعدون لتناوُل القرآن بنظرة جديدة أم لا؟ هل من الممكن أن نفكِّر في الخيارات المفتوحة التي يُتيحها لنا الخطاب القرآني ونُعيد النظر في المعنى الثابت الذي يطرحه علينا العلماء التقليديون؟ بعبارةٍ أخرى، إلى أيِّ مدًى سيتطور إصلاح الفكر الإسلامي؟ إنَّ هذا السؤال يستوجب أن نستدعي إلى مناقشتنا العلاقةَ بين الغرب والعالم الإسلامي. كيف تؤثِّر هذه العلاقة في الكيفية التي يعمل بها المسلمون على «إعادة النظر» في تراثهم لتحديث حيواتهم دون التخلي عن قوَّتهم الروحانية، لا سيما في ضوء المشروع الاستعماري لأمريكا؟ يؤسفني أنَّ الإجابة ليست إيجابيةً لا سيما مع السياسة الاستعمارية الجديدة لأمريكا. فكلٌّ من المشروع الأمريكي الاستعماري والإمبريالي الجديد، وبناء مناطقَ منعزلة في الشرق الأوسط، سيؤيد على الأرجح — من بين جميع الخطابات الموجودة في الفكر الإسلامي المعاصر — الخطابَ الأكثر إقصائية وتشجيعًا على العزلة. إنَّ هذه المشاريع الاستعمارية لا تترك للأشخاص أيَّ خيار آخر سوى التكيُّف مع تأويل الإسلام بصفته أيديولوجيا للمقاومة؛ تأويل الباكستاني المودودي الذي يقسِّم العالَم إلى خَصمَين، وهو تأويل ينعكس صداه في الكتاب الذي ألَّفه هنتنجتون بعنوان «صراع الحضارات». علينا إذن أن ننتبه وأن نحرص على توحيد جهودنا لمكافحة كلا الزعمَين وتبِعاتِهما بجميع الطرق الديمقراطية الممكنة» (أبو زيد ٢٠٠٤ب: ٦٢–٦٣).

المراجع

`Abduh, M. (1983) *Al-Islâm wa 'l-Nasrâniyya ma`a 'l-`Ilm wa 'l-Madaniyya* (first published in Cairo, 1902;) 2nd ed. Beirut.

`Abduh, M. (1972) *Al-A`mâl al-Kâmilah lil Imâm Muhammad `Abduh* (the Complete Works of Imâm Muhammad `Abduh), ed. Muhammad `Amârah, 5 vols, Beirut.

`Abduh, M. (1977) *Risâlat al-Tawhîd* (Treatise on monotheism), ed. Mahmûd Abû Rayyah,Cairo.

`Abduh, M. (1960) *Tafsîr al-Manâr* (al-Manâr Commentary of the Qur'ân), Rashîd Ridâ (ed.), vols. 1, 3 and 4, 2nd reprint, Cairo.

Abaza, M. (1994) *Indonesian Students in Cairo: Islamic Education, Perceptions and Exchanges*, Paris: Association Archipel.

Abrahamian, E. (1982) 'Ali Shariati: The Ideologue of the Iranian Revolution' in: *Merip Reports*, no. 102 (January), 24-28.

Abu Zayd, N. (1988) 'The Perfect Man in the Qur'ân: Textual Analysis', in: *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, no. 73, 111-133.

Abu Zayd, N. (1994) *Al-Mar`ah fî Khitâb al-Azmah* (Women in The Discourse of Crisis), Cairo.

Abu Zayd, Nasr, (1995) *Al-Khilâfah wa Sulat al-Ummah* (Caliphate and the People's Authority), Cairo.

Abu Zayd, N. (1998a) *Falsafat al-Ta'wîl `inda Muhyî 'Dîn ibn `Arabî* (Ibn `Arabî's Philosophy of Hermeneutics), Beirut, 4th reprint.

Abu Zayd, N. (1998b) *Naqd al-Khitâb 'l-Dînî* (Critique of Religious Discourse), Cairo, 4th reprint.

Abu Zayd, N. (1999) 'Le langage religieux et la recherche d'une nouvelle linguistiqe: une lecture de la pensée de Mohammed Arkoun' in: *Critique du discours religieux*, trans. by Mohamed Chairet: Sindbad Actes Sud, 193-212.

Abu Zayd, N. (2000a) *Dawâ'ir 'l-Khawf, dirâsa fî khitâb al-mar'a* (Circles of Fear, Study of the Discourse about Women), Beirut, 2nd reprint.

Abu Zayd, N. (2000b) *The Qur'an: God and Man in Communication*, inaugural lecture for the Cleveringa Chair at Leiden University (November 27th, 2000) http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/2.htm

Abu Zayd, N. (2004a) *Voice of an Exile, Reflection on Islam*, with Esther Nelson, New York: Praeger.

Abu Zayd, N. (2004b) *Rethinking the Qur'ân: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht: Humanistics University Press.

Adam, C. (1933) *Islam and Modernity in Egypt*, London: Oxford University Press.

Ahmad, A. (1967) *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1965*, London: Oxford University Press.

Akhavi, S. (1980) *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period,* Albany: State University of New York Press.

Alfian, M. (1989) *The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: UGM Press.

Amârah, M. (ed.) (1968) *Al A`mâl al Kâmilah li Jamâl al-Dîn al-Afghânî ma`a Dirâsat Hayâtih wa Âthârih* (The Complete Collection of al-Afghânî's Writings, with a Study of his Life and his Writings), Cairo.

`Amarâh, M. (ed.) (1976) *Al-A`mâl al-Kâmilah li Qâsim Amîn* (Qâsim Amîn's works), Beirut.

Amîn, A. (1928) '*Fajr 'l-Islâm*' (The Dawn of Islam), Cairo.

Amîn, A. (1933) '*Dhuha 'l-Islâm*' (The Daylight of Islam), Cairo.

Amîn, A. (1937) *FÎ Manzil 'l Wahy* (In the House of Revelation), Cairo.

Amîn, A. (1953) *Hayât Muhammad* (The Life of Muhammad), Cairo.

Amirpur, K. (1996) 'Ein iranischer Luther? Abdolkarim Sorouchs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit' in: *Orient* vol. 37, no. 3, 465-481.

Amirpur, K. (2004) 'Abdolkarim Soroush's rays of hope', http://www.drsoroush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-20040200-Abdolkarim_Soroush_rays_of_hope_By_Katajun_Amirpur.html

An-Na`im, A. (1990) *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: University Press.

An-Na`im, A. (1994) 'Towards an Islamic Reformation: Islamic Law in History and Society Today' in: Norani Othman (ed.) *Shari`a Law and the Modern Nation-State*, Kuala Lumpur: SIS Forum.

Anawati, G. C. (1975) 'Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria' in: S. Vryonis (ed.) *Islam and Cultural Change in the Middle East*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Ansari, S. 'Pakistân' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, Edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs, vii volumes, (1998-204) Leiden: Brill.

Arjomand, S.A. (2002) 'The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran' in; *International Journal of Middle East Studies* vol. 34, 719-731.

Arkoun, M. (1992) 'De l'Ijtihâd à la critique de la raison islamique' in: *Lectures du Coran* (*Mina al-Ijtihâd ilâ Naqd al-`Ql al-Islâmî*), Arabic translation of the French 2nd revised edition (Tunis, Alif, 1991) by Hashim Sâlih, 2nd edition, London: Dar al Saqi.

Arkoun, M. (1994), *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers,* trans. And ed. by Robert D. Lee: Westview Press.

Arkoun, M. (2002) *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Books.

Arnaldes, R. 'Ibn Rushd' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.

`Ayyâd, S. (1980) *Yawm al-Dîn wa 'l Hisâb fi 'l Qur'ân* (The Day of Judgment in the Qur'ân), Cairo.

al-Azmeh, A. (2000) *Muhammad ibn `Abd al-Wahâb*, Beirut: Riad El-Rayyes Books.

al-Azmeh, A. and Fawâz al-Trâbulsî (1995) *Ahmad Fâris al-Shidyâq*, London: Rayis Publication.

Azra, A. (1992) *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, unpublished Ph.D. Thesis, New York: Columbia University.

al-Bahrawi, S. (1993) A*l-Bahth `an al-Manhaj fi 'Naqd al-`Arabî'l-Hadith* (The Search for Methodology in Modern Arabic Criticism), Cairo: dar Sharqiyyat.

Badran, M. (2002) 'Feminism' and 'Gender' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*, vol. 2., Leiden: Brill.

Barton, G. (1995) 'Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist reformation of islamic thought 104Islamic Thought in Indonesia' in: *Studia Islamika*, vol. 2. no. 3, 1-75.

Bayat-Philipp, M. (1980) 'Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shari'ati' in: E. Kedourie, S.G. Haim (eds.) *Towards a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London: Cass.

Bin Salamon, A. (1982) *Reform of Al-Azhar in the 20th Century*, Ph.D. Thesis, New York University [authorized facsimile printed by University Microfilms International].

Bearman, P.J., Th. Bianquis, C.E. Bosworth et al. (1998-2004), *The Encyclopaedia of Islam,* New ed.: Leiden: Brill.

Bernard, M. 'Ijmâ`' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.

Bernard, M. 'Qiyâs' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5., Leiden: Brill.

Boroujerdi, M. (1992) 'Gharbzadegi: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post- Revolutionary Iran' in: S. K. Farsoun, M. Mashayekhi (eds.) *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*, London: Routledge.

Boroujerdi, M. (1994) 'The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper' in: S. Mardin (ed.) *Cultural Transitions in the Middle East,* Leiden: Brill.

Boroujerdi, M. (1996) *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press.

Botschaft der Islamischen Republik Iran (1980) (Embassy of the Islamic Republic of Iran ed.), *Verfassung der Islamischen Republik Iran; Islamische Renaissance,* Bonn.

Brown, D. (1996) *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bruinessen, M. van (1994) 'Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning' in: Marschall Wolfgang (ed.), *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the*

Malay World [= Ethnologica Bernensia 4]. Bern: The University of Bern, Institute of Ethnology.

Buaben, J. M. (1996) *Image of the Prophet Muhammad in the West. A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Leicester: The Islamic Foundation.

Chehabi, H. (1993) 'Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah' in: *Iranian Studies,* vol. 26, nos. 3-4, 209-229.

Dabashi, H. (1993) *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press.

Davari, R. (1980) *Reza*: *Falsafe-ye madani-ye farabi*, Teheran.

Davari, R. (1986) 'Elm va azadi are, elteqat, na' in: *Keyhan-e farhangi*, no. 3, 12-14.

Delanoue, G. 'Al-Ikhwân al-Muslimsûn' in: *The Encyclopaedia of Islam,* vol. 3., Leiden: Brill.

Digard, J.P., B. Hourcade and Y. Richard (1996) *L'Iran au XXe siècle*, Paris: Fayard.

Dodge, B. (1961) *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, Washington D.C.: Middle East Institute.

Donnely, P. (n.d.) 'Tariq Ramadan: The Muslim Martin Luther?' http://www .toledomuslims. com/Criterion/Article.asp?ID=110.

Effendiy, B. (1995) 'Islam and the State in Indonesia: Munawir Sadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam' in: *Studia Islamika*, vol. 2, no. 2, 112-113.

Eickelman, D. F and J. W. Anderson (eds.) (1999) *New Media in the Muslim World*, Bloomington: Indiana University Press.

Enayat, H. (1982) *Modern Islamic Political Thought*, London: Macmillan Press.

Faghfoory, M.H. (1987) 'The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941' in: *International Journal of Middle East Studies,* vol. 19, 413-432.

Falaturi, A. (1980) 'Die iranische Gesellschaft unter dem EinfluB der west-lichen Kultur' in: Friedrich-Ebert-Stiftung (ed.) *Iran in der Krise*, Bonn: Verlag Neue Gesellschaft.

Fealy, G. (1994) 'Rowing in a Typhoon: Nahdlatul Ulama and the Decline of Parliamentary Democracy' in: David Bourchier and John Legge (eds.) *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s,* Clayton Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Feillard, A. (1995) *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine: les pionniers de la tradition*, Paris: Editions de l'Harmattan.

Fikri, A. (1897) *Muqâranat Ba`d Mabâhith al-Hay`a bi 'l-Wârid fi 'Nussûs 'Shar`iyyah* (Comparing Some of the Astrological Discoveries with What is Mentioned in the Divine Texts), Cairo.

al-Gharabâwî, M. (1999) *Shaykh Muhammad Husayn al-Nâ'înî, the Theorist of the Constitution Revolution* (Arabic) The Pioneers of Reformation Series, no. 4, Qum.

Goldziher, I. and J. Jomier 'Djamàl al-Dîn al-Afghánî' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2., Leiden: Brill.

Golshiri, H. (1997) 'Bericht einer Feder' in: *Lettre international*, vol. 38.

Habermas, J. (1991) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

al-Hadâd, al-Tâhir (1992), *Imra'atuna fi l-sharî`a wa 'l-mujtama`* (Our women in shari`a and society), Tunis.

al-Hayat, daily Arabic newspaper (2004), 22 June, London.

Haeri, A.-H. (2004) 'Afghani on the Decline of Islam' in: *Die Welt des Islams,* vol. 14, 116-128.

Hinds, M. 'Mihna' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, vol. 7., Leiden: Brill.

Hooker, M.B. (1984) *Islamic Law in Southeast Asia*, Singapore: Oxford University Press.

Hourani, A. (1984) *Arabic Thought in the Liberal Age (1798–1939)*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hunwick, J.O. et al. 'Tasawwuf' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10., Leiden: Brill.

Husayn, T. (1995) *Fi 'Shi`r al-Jâhilî* (On Pre-Islamic Poetry), Cairo.

al-Iskandrani, M. (1880) *Kashf al-Asrâr 'l-Nawrâniyya 'l-Qur'âniyya fimâ Yata`laqu b i'l-Ajrâm '-Samâwiyya wa 'l-Ardiyyah wa 'l-Haywânat wa 'l-Nabâtât wa 'l-Jawâhir 'l-Ma`daniyya* (Revealing the Illuminating Qur'ânic Secrets Concerning the Celestial and Terrestrial Bodies, Animals, Plants and Metals), Cairo.

al-Iskandrani, M. (1883) *Tibyân al-Asrar '-Rabbâniyya fi 'l-Nabât wa 'l-Ma`âdin wa 'l-Khawâs 'l-Haywâniyya* (Explaining the Divine Secrets in Plants, Metals and the Specific Characteristics of Life), Syria.

al-Iskandrani, M. (1897) *Muqâranat Ba`d Mabâhith al-Hay`a bi 'l-Wârid fi 'Nussûs 'Shar`iyyah* (Comparing Some of the Astrological Discoveries with What is Mentioned in the Divine Texts), Cairo.

Jansen, J.G., (1974) *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt,* Leiden: Brill.

al-Jawâhîrî, T. (1971) *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Qur'ân* (The Precious Metals in the Interpretation of the Qur'ân), Cairo.

Ka'bah, R. (1988) 'Bawalah kepada kami al-Qur'ân yang lain, atau Gantilah' in: M. Sadzali, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam,* Jakarta: Pustaka Panjimas.

al-Kawâkibî, A. (1993) *Tabâ'i` al-Istibdâd* (The Nature of Despotism), Cairo.

Keddie, N. (1966) *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891–92*, London: Cass.

Keddie, N. (1981) *Roots of Revolution, an Interpretative History of Modern Iran,* Yale: Yale University Press.

Keddie, N. (1983) *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani,* Berkeley: University of California Press.

Kedourie, E. (1966) *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political ActivismModern Islam*, London: Cass.

Khalafallah, M. (1972), *Al-Fann al-Qasasî fi 'l-Qur'ân al-Karîm* (The Art of Narrative in the Qur'ân), 4th edition, Cairo.

Khân, S. A. (1995) 'Tahrîr fî usûl al-Tafsîr' (Writing on the Principles of Interpretation) in: *Tafsîr al-Qur'ân wa huwa al-hudâ wa'l-Furqân* (Interpretation of the Qur'ân which is the Guide and the Proof) Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, vol. 1.

Khatami, S. M. (1996) *Az donya-ye shahr ta shahr-e donya* (From the City as a World to the World as a City), Tehran: Nashr e-Nay.

Khomeini, R. (1991) 'Brief an Herrn Gorbatschow' as quoted in: S. Richter, Stefan, H. Rost and A. Tretner (eds.) *Orient Express. Ansichten zum Islam,* Leipzig: Reclam.

al-Khûlî, A. (1947) *Fann al-Qawl* (The Art of Discourse), Cairo.

al-Khûlî, A. (1957) *Fann al-Qawl* (The Art of Discourse), 2nd edition, Cairo.

al-Khûlî, A. (1961) *Manâhij 'Tajdîd fi 'l-Nahw wa 'l-Balâghah wa 'l-Tafsîr wa 'l-Adab* (Method of Renewal in Grammar, Rhetoric, Interpretation of the Qur'ân and Literature), Cairo.

Lambton, A.K. (1969) *The Persian Land Reform 1962-1966,* Oxford: Clarendon Press.

Lambton, A. K. (1965) 'The Tobacco Régie: Prelude to Revolution' in: *Studia Islamica,* vol. 22, 119-157.

Laoust, H. 'Ibn 'Abd al-Wahhâb' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.

Madjid, N. (1970) 'Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat' in: Nurcholis Madjid et al. *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta: Islamic Research Centre.

Madjid, N. (1985) 'The issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant's Point of View' in: Ahmad Ibrahim, Sharon Shid-dique and Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia,* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Madjid, N. (1992) *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakad Paramadina.

Malik, H. (1980) *Sir Sayyid Ahmad Khân and Muslim Modernization in India and Pakistan,* New York: Columbia University Press.

Mallat, Ch. (1993) *The renewal of Islamic law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mas'ud, A. (1996) *The Architect of Pesantren and Its Socio-Religious Teaching*, unpublished, Ph.D. thesis, UCLA.

Matthee, R. (1989) 'Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate' in: *International Journal of Middle East Studies,* vol. 21, 151-169.

Mehden, F. R. von der (1995) 'Indonesia' in: John L. Esposito (ed.) *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vols., New York: Oxford University Press.

Mir-Hossein, Z. (1999) *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Islam*, New Jersey: Princeton University Press.

Nasution, H. (ed.) (1992) *Ensiklopedi Islam Indonesia* (The Encyclopaedia of Indonesian Islam), Jakarta: Penerbit Djambatan.

Nicholson, R.A. and J. Pedersen, 'Ibn al-Fârid' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol.3., Leiden: Brill.

Niemeijer, A. C., 'Khilâfa, khilâfat Movement' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam,* vol. 6., Leiden: Brill.

Nirumand, B. (2003) Islam und Menschenrechte – ein Dauerkonflikt? in: *Neue Zürcher Zeitung*, 5 November.

Nizami, K.A., 'Islam', part v of the entry 'Hindi' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3., Leiden: Brill.

Paret, R., 'Ibrâhîm' in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol.3., Leiden: Brill.

al-Qâhirah (1996), no. 195, February.

Quesne, N. le (n.d) 'Trying to Build A Great Divide', http://www.time.com/time/innovators/ spirituality/profile_ramadan.html

Qutb, S. (1982), *Ma'âlim fi al-Tarîq* (Marks on the Road), Cairo: Dâr al-Shurûq.

Rahnema, A. (1998) *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati,* London: I.B. Tauris.

Ramadan, T., (1998) *Aux sources de renouveau musulman, d'l-Afghani à Hassan al-Banna; un siècle de réfomisme islamique*, Paris.

Ramadan, T., interview by Nicholas Le Quesne "Trying to Build a Great Divide: www.time.com/time/innovators/…/profile_ramadan.htm.

Ramadan, T., interview by Paul Donny: 'The Muslim Luther?' http://www .toledomuslims. com/Criterion.asp?ID=110.

Reid, D. M. (1991) *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cairo: The American University Press.

Report on the Religious Conditions in Egypt (1995) (*Taqrîr al-Hallah al-Diniyyah fiMisr*), Cairo: al-Ahrâm Centre for Political and Strategic Studies, Cairo.

Riesebrodt, M. (1990) *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung.* A*merikanische Protestanten (1910-25) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich* , Tübingen: Mohr.

Robinson, F.C.R. 'Mawdûdî', in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam,* vol. 4., Leiden: Brill.

Roff, W. R. (1985) ‘Islam obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in South East Asia’ in: *Archipel,* vol. 29.

Sadzali, M. (1988) ‘Reaktualisasi Ajaran Islam’ in: *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Sa`fân, K. (1994) *Hajmah `Almâniyya Jadîdah wa Muhakamat Nass al-Qur’ânî* (New Secularist Attack and Putting the Text of the Qur’ân on Trial) Cairo.

Shabestari, M. (1993) ‘Naqd-e tafakkor-e sonnati dar kalam-e eslami’ in: *Kiyan* vol. 2, no. 10, 8-11.

Shabestari, M. (1994) ‘Cera bayad andishe-ye dini-ra naqd kard?’ in: *Kiyan* 4, 18, 16-21.

Shabestari, M. (1996), *Hermenutik, ketab va sonnat* (Hermeneutics, the Book –The Qur’ânand the Sunna) Tehran.

Shabestari, M. (1997) *Iman va azadi*, Tehran.

Shâh Walli Allah (1996) *Hujjat Allâh al-Bâligha* (The Conclusive Argument from God), translated by H. Daiber and D. Pingree, Leiden: Brill.

al-Sharafî, `Abd al-Majîd, (1990) *al-Islam wa ‘l-Hadâtha* (Islam and Modernity), Tunisia.

Shariati, A. (1980a) *Exploitation und Raffinierung der kulturellen Quellen*, Bonn: Botschaft der Islamischen Republik Iran (Embassy of the Islamic Republic of Iran).

Shariati, A. (1980b) *Zivilisation und Modernismus,* Bonn: Botschaft der Islamischen Republik Iran (Embassy of the Islamic Reoublic of Iran).

Siavoshi, S. (1990) *Liberal Nationalism in Iran: The Failure of a Movement,* San Francisco: Westview Press.

Sidqî, M.T. (1907), *al-Islâm huwa al-Qur’ân wahdah* (Islam is the Qur’ân alone), *‘al-Manâr’* ed. Rashîd Ridâ, Cairo, vol. 1x, p. 906 ff.

Slomp, J. (2003) ‘The ‘Political Equation’ in Al-Jihâd Fî Al-Islâm of Abul A`la Mawdudi’ in: David Thomas and Clare Amos (eds.) *A Faithful Presence: Essays for Kenneth Cragg*, London: Melisende.

Smith, M. ‘Dhu ‘Nûn’ in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 11, Leiden, Brill.

Sorouch, A. (1993) ‘Se farhang’ in: *Razdani va rousanfekri va dindari*, Tehran.

Sorouch, A. (2000) *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of ‘Abdolkarim Sorouch*, translated, edited, and with critical introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Oxford University Press.

Syamsudin, D. (1995) ‘Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia’ in: *Studia Islamika*, vol. 2. no. 4, 47-68.

Syamsudin, D. (1995) ‘The Muhammadiyah Da’wah and Allocative Politics in the New Order’ in: *Studia Islamika*, 2, no. 2, 35-72.

Tabatabai, S.J. (1999) *Rah-e ou.* ‘Sonnat, modernité, post-modern‘, *Rah-e nou,* no. 8, 18-24.

Tâhâ, M. M. (1987) *The second Message of Islam*, translated with introduction: Abdullah An-Na`im, Syracuse: University Press.

Tibi, B. (2000) *The Challenge of Fundamentalism; Political Islam and the New World Disorder*, Updated Edition, Berkeley.

Troll, C. W. (1978) *Sayyid Ahmad Khân: An Interpretation of Muslim Theory,* New Delhi: Vikas Publishing House.

Vielandt, R. (2002) ‘Exegesis of the Qur’ân in: Early Modern and Contemporary’, in: P.J. Bearman et al. (eds.) *Encyclopedia of the Qur’ân*, vol.2, Leiden: Brill.

Vielandt, R. (1971), *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*: Wiesbaden.

Wahib, A. (1981), *Pergolakan Pemikiran Islam (Upheaval in Islamic Thinking)*, Jakarta: Freedom Institute and the Economic Social and Education Research Institute.

Wahid, A. (1979) 'Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren' in: *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta: Dharma Bhakti.

Wahid, A. (1983) *Hukum Pidana Islam dan Hak–Hak Asasi Manusia*, Jakarta: Leppanas.

Wahid, A. (1999) *Islam, Negara dan Demokrasi*, Jakarta: Erlangga.

Wielandt, R. (1971) *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden.

Wright, R. (1995) 'An Iranian Luther Shakes the Foundations of Islam' in: *The Guardian*, 1 February.


هنداوي